

ॐ ति श्ले

[जैनदर्शन का सर्वांगीण तुलनात्मक विवेचन]

लेखक
राजस्थान केसरी अध्यात्मयोगी प्रसिद्धवक्ता परम श्रद्धेय
श्री पुष्कर मुनि जी महाराज के सुशिष्य
देवेन्द्र मुनि, शास्त्री

प्रकाशक
श्री तारक गुरु जैन ग्रन्थालय
शास्त्री सर्कल, उदयपुर (राज०)

- पुस्तक
जैनदर्शन स्वरूप और विडलेपण
- आशीर्वचन
राजस्थान केसरी श्री पुष्कर मुनि जी म०
- लेखक
देवेन्द्र मुनि, शास्त्री 'साहित्यरत्न'
- पृष्ठ ६५२
- प्रथम प्रवेश
सितम्बर १९७५ (पर्युषणपर्व)
२५वाँ महावीर निर्वाण शताब्दी वष
- मूल्य
तीस रुपये
- सर्वाधिकार प्रकाशकाधीन
- प्रकाशक
श्री तारक गुरु जैन ग्रन्थालय
शास्त्री सर्कल उदयपुर (गज०)
- मुद्रण व्यवस्था
श्रीचन्द सुराना के लिए
दुर्गा प्रिंटिंग वर्क्स, आगरा-४

समर्पण

त्याग और वैराग्य की
अध्यात्म और साधना की
धर्म और दर्शन की
साहित्य और सस्कृति की
जो जीली जागती प्रतिमूर्ति है,
उन्हीं परम श्रद्धेय सद्गुरुवर्य
श्री पुष्कर मुनि जी महाराज
के कर कमलों में
असीम श्रद्धा के साथ

—देवेन्द्र मुनि

आशी 'चन

मानव मस्तिष्क जिज्ञासाओ का महासागर है। उसमें प्रतिपल-प्रतिक्षण विचार तरंगें तरंगित होती रहती हैं। जीवन और जगत्, चित् और अचित्, सत्ता और परम सत्ता के सम्बन्ध में विविध प्रश्नावलियाँ उद्बुद्ध होती रहती हैं। उनका तर्क, बुद्धि और अन्तर्दृष्टि से समाधान करना दर्शन है। दर्शन का अर्थ दिव्यदृष्टि है।

दर्शन की अनेक धाराएँ हैं। उनका वर्गीकरण भौतिकवाद और अध्यात्मवाद के रूप में किया जा सकता है। जैनदर्शन अध्यात्मवादी दर्शन है। भारतीय दर्शनों में जैनदर्शन का अपना एक विशिष्ट गौरवपूर्ण स्थान है। आचार में अहिंसा, विचार में अनेकान्त, वाणी में स्याद्वाद और समाज में अपरिग्रह—ये चार महान् स्तम्भ हैं—जिन पर जैनदर्शन का भव्य-भवन खड़ा है। जैनदर्शन जीवन दर्शन है। यह केवल कमनीय कल्पना के अनन्त गगन में विहरण नहीं करता किन्तु उन विमल विचारों को जीवन के प्रत्येक व्यवहार में ढालता है।

मेरी हार्दिक इच्छा थी कि श्रमण भगवान् महावीर की निर्वाण शताब्दी के सुनहरे अवसर पर हिन्दी भाषा में 'जैनदर्शन' पर एक महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ लिखा जाये, जिसकी भाषा सरल, सरस व शैली मनमोहक हो, मैंने अपने हृदय की बात अपने प्रिय शिष्य देवेन्द्र मुनि से कही। उसने अत्यन्त परिश्रम व लगन से प्रस्तुत ग्रन्थ को तैयार किया है। जैनदर्शन के सभी मूलभूत तत्त्व इसमें आ गये हैं। प्रमाण, प्रमेय, नय, सप्तमगी, कर्म जैसे गम्भीर विषयों पर भी विस्तार के साथ रोचक शैली में लिखा गया है। ग्रन्थ मुझे पसन्द आया है। मुझे आशा ही नहीं अपितु दृढ़ विश्वास है कि प्रत्येक जिज्ञासु जो जैनदर्शन को जानना चाहता है उसके लिए यह ग्रन्थ उपयोगी सिद्ध होगा।

मैं चाहता हूँ कि देवेन्द्र मुनि अपनी चिन्तनशील प्रज्ञा, एवं प्रवाहपूर्ण लेखनी द्वारा नित्य नूतन सत्साहित्य सृजन कर सरस्वती के मन्दिर में श्रद्धा के सुन्दर सुमन समर्पित करता रहे और साहित्य के क्षेत्र में नया कीर्तिमान स्थापित करे। सदा स्वस्थ रहकर जैनधर्म की विजय वैजयन्ती फहराये—यही मेरा हार्दिक आशीर्वाद है।

सादरी-सदन, पूना

१५-८-७५

—पुष्कर मुनि

प्रकाशकी

‘जैनदर्शन स्वरूप और विश्लेषण’ नामक महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ रत्न को अपने प्रबुद्ध प्रिय पाठको के करकमलो मे समर्पित करते हुए हम अपने आपको गौरवान्वित अनुभव करते हैं। लेखक ने जैनदर्शन के सम्पूर्ण मौलिक तत्त्वों पर तुलनात्मक व समीक्षात्मक दृष्टि से प्रकाश डाला है। जैनदर्शन का ऐसा कोई मौलिक तत्त्व अछूता नहीं रह गया है जिस पर लेखक ने प्रकाश न डाला हो। लेखक ने जान-बूझकर ऐसी बातें अवश्य छोड़ दी हैं जिनका केवल मान्यता की दृष्टि से महत्त्व है पर दार्शनिक दृष्टि से महत्त्व नहीं है। लेखक की भाषा में प्रवाह है, विचारों में गभीरता है और शैली में चित्ताकपकता है। ग्रन्थ सरल भी, सरस भी और गम्भीर भी है। सबजन-भोग्य भी है और विद्वज्जन-भोग्य भी। जैन आचार और साधना पर लेखक एक स्वतन्त्र महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ तैयार कर रहा है। अतः प्रस्तुत ग्रन्थ में उस विषय पर प्रकाश नहीं डाला गया है। जैन-परम्परा के इतिहास पर भी इसीलिए प्रस्तुत ग्रन्थ में प्रकाश नहीं डाला गया है कि उस पर लेखक ने ‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ ग्रन्थ में चिन्तन किया है।

इस महत्त्वपूर्ण ग्रन्थरत्न का प्रकाशन ऐसे परम पवित्र स्वर्णवसर के उपलक्ष में हो रहा है जो समग्र विश्व के लिए गौरवपूर्ण अवसर है। भगवान महावीर की पञ्चीसवीं निर्वाण शताब्दी मनाने के अनेक प्रयत्न हुए हैं। विविध प्रकार का साहित्य भी प्रकाशित हुआ है। श्री तारक गुरु जैन ग्रन्थालय अपने विशुद्ध सांस्कृतिक परम्परा की दृष्टि से श्रेष्ठ प्रकाशन सदा से करता रहा है। इस पुनीत अवसर पर वह अधिक जागरूक रहा। उसने ‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ जैसा शोध-प्रधान ग्रन्थ प्रदान किया, जिसकी मूर्धन्य मनीषियों ने मुक्त कंठ से प्रशंसा करते हुए लिखा कि निर्वाण शताब्दी का यह सर्वश्रेष्ठ महावीर जीवन विषयक प्रकाशन है। इसके अतिरिक्त ‘भगवान महावीर की सूक्तियाँ, महावीर जीवन दर्शन, दिव्य पुरुष, स्वाध्याय-सुधा’ आदि अनेक श्रद्धास्निग्ध उपहार दिये। उसी लड़ी की कड़ी में ही प्रस्तुत ग्रन्थराज भी है।

प्रस्तुत ग्रन्थ के लेखक जैन जगत् के उदीयमान समर्थ साहित्यकार देवेन्द्र मुनि शास्त्री हैं, जो अध्यात्मयोगी राजस्थानकेसरी प्रसिद्धवक्ता पूज्य गुरुदेव श्री पुष्कर मुनिजी महाराज के सुशिष्य हैं। श्रद्धेय पूज्य गुरुदेव श्री की सतत सेवा में रहकर लेखन, चिन्तन, मनन करना आपको प्रिय रहा है। आज तक वे पचास ग्रन्थों का लेखन व सम्पादन कर चुके हैं।

प्रस्तुत ग्रन्थ के प्रकाशन में जिन उदार महानुभावों ने हमें आर्थिक सहयोग प्रदान किया है तदर्थ हम उनके अत्यन्त आभारी हैं। भविष्य में भी हमें सहयोग मिलता रहेगा जिससे हम नित्य नूतन साहित्य समर्पित करते रहेगे।

मुद्रण कला की दृष्टि से सर्वाधिक सुन्दर व शुद्ध बनाने का श्रेय हमारे परम-स्नेही प्रज्ञामूर्ति श्रीचन्दजी सुराना 'सरस' को है, अतः हम उनका हृदय से आभार मानते हैं।

—मन्त्री

श्रीतारक गुरु जैन ग्रन्थालय
शास्त्री सर्कल, उदयपुर (राजस्थान)



लेखक की कलम से

दर्शन मानव का दिव्य चक्षु है। मानव अपने चरम चक्षु से जिसे नहीं देख सकता है, उसे वह दर्शन चक्षु से देखता है। दर्शन का अर्थ है तत्त्व का साक्षात्कार या उपलब्धि।

विश्व के स्वरूप का विवेचन करना, विश्व में चित् और अचित् सत्ता का क्या स्वरूप है, उन सत्ताओं का जीवन और जगत् पर क्या प्रभाव पड़ना है? उन सभी प्रश्नों का गहराई से सही अनुसंधान करना दर्शनशास्त्र का एक मात्र लक्ष्य रहा है।

दर्शन की धारा अत्यधिक प्राचीन है। विश्व के इतिहास में भारत और यूनान ये दो देश दर्शन के आविष्कारक रहे हैं। विश्व के सभी दर्शन भारत और यूनान से प्रभावित रहे हैं। पूर्व के जितने भी दर्शन हैं, उनको भारत ने प्रभावित किया है और पश्चिम के सभी दर्शन यूनान से प्रभावित हुए हैं।

भारत के सभी दर्शनों का मुख्य ध्येय आत्मा और उसके स्वरूप का प्रतिपादन करना है। चेतन और परम चेतन के स्वरूप को जिस समग्रता और व्यग्रता के साथ भारतीय चिन्तकों ने समझने का प्रयास किया है, उतना यूनान के दार्शनिकों ने नहीं। यह सत्य है कि यूनान के दार्शनिकों ने भी आत्मा के स्वरूप का प्रतिपादन किया है, उनकी प्रतिपादन शैली सुन्दर है किन्तु वे उतना विशद और स्पष्ट वर्णन नहीं कर सके हैं। यूरोप का दर्शन आत्मा का दर्शन न होकर जड़ प्रकृति का दर्शन है। भारतीय चिन्तकों ने प्रकृति के स्वरूप का विश्लेषण किया है किन्तु उनका अधिक झुकाव आत्मा की ओर है। प्रकृति का जो सूक्ष्म विश्लेषण है, वह भी आत्मा के स्वरूप को समझने के लिए है। भारतीय दर्शन का आत्मा की ओर लगाव होने पर भी उसने कभी भी जीवन और जगत् की उपेक्षा नहीं की है।

दर्शन विचार और तर्क पर आधारित है। दर्शन तर्कनिष्ठ विचार के द्वारा सत्ता और परम सत्ता के स्वरूप को समझने का प्रयास करता है और फिर वह उसकी यथार्थता पर आस्था रखने के लिए उत्प्रेरित करता है। इस प्रकार भारतीय दर्शन में श्रद्धा और तर्क का मधुर समन्वय है किन्तु पश्चिमी दर्शन में बौद्धिक और सैद्धान्तिक दर्शन की ही प्रमुखता है। पश्चिमी दर्शन स्वतन्त्र चिन्तन पर आधारित है, वह आप्त प्रमाण की उपेक्षा करता है। भारतीय दर्शन चेतन और परम चेतन स्वरूप की अन्वेषणा करता है, उसका एकमात्र लक्ष्य मोक्ष प्राप्त करना है। भारतीय दर्शन की यदि कोई ऐसी विशेषता है जो उसे पाश्चात्य दर्शन से पृथक् करती है तो वह मोक्ष चिन्तन है।

पाश्चात्य दार्शनिकों के अनुसार दर्शन का उद्देश्य विश्व की व्याख्या करना है। मानव प्रकृति की विभिन्न घटनाओं और परिवर्तनों को देखकर आश्चर्यान्वित होता है। वह उसका कारण ढूँढना चाहता है। इस प्रकार का मानसिक व्यायाम दर्शन है, किन्तु भारतीय दार्शनिक दर्शन की उत्पत्ति दुःख से मानते हैं। जीवन के दुःखों को दूर करना ही दर्शन का उद्देश्य है। भारत के दर्शन का मूल्य इसलिए नहीं है कि वह हमारे दृश्य जगत् का ज्ञान बढ़ाता है किन्तु इसलिए है कि वह हमारे जीवन के परम शुभ मोक्ष को प्राप्त करने में परम सहायक है। दार्शनिक चिन्तन का मुख्य लक्ष्य जीवन के दुःखों को नष्ट करना है। तत्त्व के स्वरूप पर इसीलिए विचार किया जाता है कि उसके ज्ञान से दुःख दूर होते हैं। भारतीय दर्शन केवल विचार-प्रणाली नहीं, जीवन-प्रणाली है। जीवन और विश्व के प्रति विशिष्ट दृष्टिकोण है। भारतीय दर्शन केवल विचारों का एक विज्ञान नहीं किन्तु जीवन की कला है। भारतीय दार्शनिकों के अनुसार केवल सत्य की खोज और उसका ज्ञान प्राप्त करना ही पर्याप्त नहीं है अपितु जीवन में उसे उतारना और उसके अनुरूप जीवन जीना भी आवश्यक है। यही कारण है कि भारत में दर्शन और धर्म सहचर और सहगामी रहे हैं। धर्म और दर्शन में यहाँ पर किसी भी प्रकार का विरोध नहीं रहा है और न उन्हें एक दूसरे से पृथक् रखने का प्रयास ही किया गया है। दर्शन सत्ता की मीमांसा करता है और उसके स्वरूप को तर्क और विचार से ग्रहण करता है जिससे कि मोक्ष की उपलब्धि हो। धर्म अध्यात्म सत्य को अधिगत करने का एक व्यावहारिक उपाय है। दर्शन हमें आदर्श लक्ष्य बताता है, धर्म उसको प्राप्त करने का रास्ता है।

दर्शन के द्वारा तत्त्व प्रतिपादित होते हैं। धर्म उनकी क्रियान्विति करता है, हेय को छोड़ता और उपादेय को अनुशीलन करता है। दर्शन और धर्म ये दोनों एक दूसरे के पूरक हैं। भारतीय दर्शन में विचार के साथ आचार की भी महिमा व गरिमा रही हुई है।

भारतीय दर्शनों में जैनदर्शन एक प्रमुख और प्रभावशाली दर्शन रहा है। इस दर्शन की अनूठी और अपूर्व विशेषताओं पर मैंने प्रस्तुत ग्रन्थ में सविस्तार प्रकाश डाला है। जैनदर्शन पर संस्कृत, प्राकृत व अन्य प्रांतीय सायाओं में विपुल साहित्य लिखा गया। वह साहित्य सरल और जटिल दोनों प्रकार का है। परम आह्लाद का विषय है कि हिन्दी राष्ट्रभाषा में भी जैन साहित्य विविध विधाओं में प्रकाशित हो रहा है। जैनदर्शन पर भी अनेक महत्वपूर्ण ग्रन्थ प्रकाश में आए हैं। प्रस्तुत ग्रन्थ भी उसी दिशा में एक प्रयास है। इस प्रयास में मैं कहाँ तक सफल हुआ हूँ इसका निर्णय तो विज्ञ-वृन्द ही करेगा, पर यह सच है कि धर्म, दर्शन, साहित्य, संस्कृति, इतिहास, पुराण, आगम आदि मेरे प्रिय विषय रहे हैं। इन पर लिखते समय मुझे अपार आनन्द की अनुभूति हुई है इसलिए मुझे आत्मविश्वास है कि प्रबुद्ध पाठकों को भी पढ़ते समय आनन्द की अनुभूति होगी।

परम श्रद्धेय अध्यात्मयोगी राजस्थानकेसरी प्रसिद्धवक्ता सद्गुरुदेव श्री पुष्कर मुनि जी महाराज ने मुझे आदेश प्रदान किया कि “श्रमण भगवान महावीर की पच्चीसवीं निर्वाण गताब्दी पर अन्य ग्रन्थों के साथ तुझे जैनदर्शन पर भी एक सुन्दर ग्रन्थ लिखना है।” पूज्य गुरुदेव श्री की आज्ञा का पालन करना मेरा कर्तव्य है, गुरुदेव श्री के निर्देश से मैंने सन् १९७१ मे वम्बई कादावाडी चातुर्मास मे लिखना प्रारम्भ किया। जब भी समय मिला अध्ययन के साथ लिखता रहा। सन् १९७२-१९७३ मे जोधपुर और अजमेर वर्षावास मे ‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ ग्रन्थ के लेखन मे अत्यधिक व्यस्त होने से इस ग्रन्थ का लेखन स्थगित रहा। सन् १९७४ के अहमदाबाद वर्षावास मे प्रस्तुत ग्रन्थ को प्रथम पूर्ण करने का सकल्प किया गया और वह सकल्प अब पूर्ण होने जा रहा है यह प्रसन्नता की बात है। उनकी अपार कृपादृष्टि और आशीर्वाद से मेरा पय सदा आलोकित रहा है, ग्रन्थ मे जो कुछ भी श्रेष्ठता है वह श्रद्धेय सद्गुरुवर्य की ही कृपा का प्रतिफल है।

परमादरणीया प्रतिभामूर्ति मातेश्वरी महासती श्री प्रभावती जी म व ज्येष्ठ भगिनी परम विदुषी साध्वी रत्न श्री पुष्पवती जी को भी मैं विस्मृत नहीं कर सकता जिनकी सतत प्रेरणा और हार्दिक शुभाशीर्वाद से मैं ग्रन्थ को पूर्ण कर सका हूँ।

सेवामूर्ति श्री रमेश मुनि शास्त्री, राजेन्द्र मुनि शास्त्री और दिनेश मुनि जी की निरन्तर सेवा सहयोग के कारण मैं अपनी गति मे प्रगति कर सका हूँ, अतः उसका अकन भी अस्थान न होगा।

जैन जगत् के यशस्वी लेखक प प्रवर शोभाचन्द्र जी भारिल्ल ने प्रस्तुत ग्रन्थ की पाण्डुलिपि को देखकर आवश्यक सशोधन किया तदर्थ मैं उनका हृदय से आभार मानता हूँ, जैनदर्शन के भर्माज विद्वान दलसुखभाई मालवणिया ने आवश्यक सुझाव दिये हैं। अतः उनके स्नेहपूर्ण सद्ब्यवहार को भी मैं नहीं भूल सकता। साथ ही स्नेह सौजन्यमूर्ति श्रीयुत श्रीचन्द जी सुराना को भी विस्मृत नहीं किया जा सकता जिन्होंने ग्रन्थ को मुद्रण कला की दृष्टि से सर्वाधिक सुन्दर बनाने का प्रयास और गहराईपूर्वक प्रूफ सशोधन कर मेरे श्रम को कम किया।

इस ग्रन्थ की शब्दानुक्रमणिका तैयार करने मे परम विदुषी महासती केसरदेवी जी की सुशिष्या साध्वी मजुश्री जी एव विजयश्री जी ने पूर्ण सहयोग दिया है। मैं उनका स्नेह सहकार विस्मृत नहीं कर सकता।

मैंने ग्रन्थ मे अनेक लेखकों के ग्रन्थों का उपयोग किया है उन सभी ग्रन्थ और ग्रन्थकारों का मैं ऋणी हूँ।

आशा है मेरा यह प्रयास उपयोगी सिद्ध होगा।

सादरी सदन
पूना (महाराष्ट्र)
दि १५ अगस्त १९७५

—देवेन्द्र मुनि

अनुक्रमिका

प्रथम खण्ड - दर्शन का स्वरूप और दार्शनिक साहित्य १-३६

दर्शन एक समीक्षात्मक अध्ययन

१-१६

दर्शन -३, दर्शन की उत्पत्ति -४, दर्शन और फिलोसोफी में अन्तर -८, 'दर्शन और विज्ञान -८, धर्म और दर्शन -११, दर्शन और जीवन -१२, दर्शन और जगत -१३, भारतीय दर्शन की विशेषता -१५।

जैन दार्शनिक साहित्य का विकास

१७-३६

आगमयुग -१६, अनेकान्त स्थापना युग -२५, प्रमाणशास्त्र व्यवस्था युग -२६, नवीन न्याय युग -२७, आधुनिक युग—सम्पादन और अनुसंधान युग -२८, आगम युगीन जैनदर्शन -३०, प्रमेय विचार -३१, प्रमाण विचार -३३, नय विचार -३५, आगमोत्तर जैनदर्शन -३५।

द्वितीय खण्ड प्रमेय चर्चा ३७-२२८

लोकवाद

३६-६५

लोक क्या है -४०, लोक और अलोक -४०, लोक और अलोक का सस्थान -४१, ऊर्ध्वलोक -४२, मध्यलोक -४४, अधोलोक -४६, लोक स्थिति -४८, सृष्टिवाद -४६, भेदाभेदवाद -५१, द्रव्य -५७, द्रव्य और पर्याय -६१।

जैनदर्शन की रीढ़ तत्त्ववाद

६६-७४

तत्त्व की महत्ता -६७, तत्त्व की परिमाणा -६८, तत्त्वों की सख्या -६९, तत्त्वों का क्रम -७०, संक्षेप और विस्तार -७०, अध्यात्मदृष्टि में वर्गीकरण -७२, रूपी और अरूपी -७२, जीव और अजीव -७२, द्रव्य दृष्टि से विभागा -७३, द्रव्य और भाव -७४।

परम श्रद्धेय अध्यात्मयोगी राजस्थानकेसरी प्रसिद्धवक्ता सद्गुरुदेव श्री पुष्कर मुनि जी महाराज न मुझे आदेश प्रदान किया कि "श्रमण भगवान महावीर की पच्चीसवीं निर्वाण शताब्दी पर अन्य ग्रन्थों के साथ तुझे जैनदर्शन पर भी एक मुन्दर ग्रन्थ लिखना है।" पूज्य गुरुदेव श्री की आज्ञा का पालन करना मेरा कर्त्तव्य है, गुरुदेव श्री के निर्देश से मैं सन् १९७१ में बम्बई कादावाटी चानुर्मा में लिखना प्रारम्भ किया। जब भी समय मिला अध्ययन के साथ लिखता रहा। सन् १९७२-१९७३ में जोधपुर और अजमेर वर्षावास में 'भगवान महावीर एक अनुशीलन' ग्रन्थ के लेखन में अत्यधिक व्यस्त होने से उस ग्रन्थ का लेखन स्थगित रहा। सन् १९७४ के अहमदाबाद वर्षावास में प्रस्तुत ग्रन्थ को प्रथम पूर्ण बरन का संकल्प किया गया और वह संकल्प अब पूर्ण होने जा रहा है यह प्रसन्नता की बात है। उनकी अपार कृपादृष्टि और आशीर्वाद से मेरा पथ मंदा आलोकित रहा है, ग्रन्थ में जो कुछ भी श्रेष्ठता है वह श्रद्धेय सद्गुरुदेव की ही कृपा का प्रतिफल है।

परमादरणीया प्रतिभामूर्ति मातेव्वरी महासती श्री प्रभावती जी म व ज्येष्ठ भगिनी परम विदुषी साध्वी रत्न श्री पुष्पवती जी को भी मैं विस्मृत नहीं कर सकता जिनकी सतत प्रेरणा और हार्दिक शुभाशीर्वाद से मैं ग्रन्थ को पूर्ण कर सका हूँ।

मेवामूर्ति श्री रमेश मुनि शास्त्री, राजेन्द्र मुनि शास्त्री और दिनेश मुनि जी की निरन्तर सेवा सहयोग के कारण मैं अपनी गति में प्रगति कर सका हूँ, अतः उसका अकन भी अस्थान न होगा।

जैन जगत् के यशस्वी लेखक प प्रवर शोभाचन्द्र जी भारिल्ल ने प्रस्तुत ग्रन्थ की पाण्डुलिपि को देखकर आवश्यक सशोधन किया तदर्थ मैं उनका हृदय से आभार मानता हूँ, जैनदर्शन के ममज्ञ विद्वान दलसुखभाई मालवणिया ने आवश्यक सुझाव दिये हैं। अतः उनके स्नेहपूर्ण सद्ब्यवहार को भी मैं नहीं भूल सकता। साथ ही स्नेह सौजन्यमूर्ति श्रीयुत श्रीचन्द जी सुराना को भी विस्मृत नहीं किया जा सकता जिन्होंने ग्रन्थ को मुद्रण कला की दृष्टि से सर्वाधिक मुन्दर बनाने का प्रयास और गहराईपूर्वक प्रूफ सशोधन कर मेरे श्रम को कम किया।

इस ग्रन्थ की शब्दानुक्रमणिका तैयार करने में परम विदुषी महासती केसरदेवी जी की सुशिष्या साध्वी मञ्जुश्री जी एवं विजयश्री जी ने पूर्ण सहयोग दिया है। मैं उनका स्नेह सहकार विस्मृत नहीं कर सकता।

मैंने ग्रन्थ में अनेक लेखकों के ग्रन्थों का उपयोग किया है उन सभी ग्रन्थ और ग्रन्थकारों का मैं ऋणी हूँ।

आशा है मेरा यह प्रयास उपयोगी सिद्ध होगा।

सादर सदन
पूना (महाराष्ट्र)
दि १५ अगस्त १९७५

—देवेन्द्र मुनि

अनुक्रमणिका

प्रथम खण्ड दर्शन का स्वरूप और दार्शनिक साहित्य १-३६

दर्शन एक समीक्षात्मक अध्ययन

१-१६

दर्शन -३, दर्शन की उत्पत्ति -४, दर्शन और फिलोसोफी में अन्तर -८,
दणन और विज्ञान -८, प्रेम और दर्शन -११, दर्शन और जीवन -१२,
दणन और जगत -१३, भारतीय दर्शन की विशेषता -१५ ।

जैन दार्शनिक साहित्य का विकास

१७-३६

आगमयुग -१६, अनेकालन स्थापना युग -२५, प्रमाणशास्त्र व्यवस्था युग
-२६, नवीन न्याय युग -२७, आधुनिक युग—सम्पादन और अनुसन्धान युग
-२८, आगम युगीन जैनदर्शन -३०, प्रमेय विचार -३१, प्रमाण विचार -३३,
नय विचार ३५, आगमोत्तर जैनदर्शन -३५ ।

द्वितीय खण्ड प्रमेय चर्चा ३७-२२८

लोकवाद

३६-६५

लोक क्या है -४०, लोक और अलोक -४०, लोक और अलोक का मस्थान
-४१, ऊर्ध्वलोक -४२, मध्यलोक -४४, अधोलोक -४६, लोक स्थिति -४८,
सृष्टिवाद -४९, भेदाभेदवाद -५१, द्रव्य -५७, द्रव्य और पर्याय -६१ ।

जैनदर्शन की रीढ़ तत्त्ववाद

६६-७४

तत्त्व की महत्ता -६७, तत्त्व की परिभाषा -६८, तत्त्वों की मख्या -६९,
तत्त्वों का क्रम -७०, मक्षेप और विस्मय -७०, अव्यात्मदृष्टि में वर्गीकरण
-७२, स्त्री और अस्त्री -७२, जीव और जजीव -७२, द्रव्य दृष्टि से
विभाग -७३, द्रव्य और भाव -७४ ।

परम श्रद्धेय अध्यात्मयोगी राजस्थानात्मगी प्रसिद्धतन्त्रा मद्गुरुदेव श्री पुष्कर मुनि जी महागज न मुझे आदेश प्रदान किया कि "श्रमण नगवान महावीर की पच्चीमवी निर्वाण घटाव्दी पर अन्य ग्रन्थों के साथ तुम्हें जैनदर्शन पर भी एक मुन्दर ग्रन्थ लिखना है।" पूज्य गुरुदेव श्री की आज्ञा का पालन करना मग गन्तव्य है, गुरुदेव श्री के निर्देश से मैं सन् १९७१ में बम्बई राज्यावादी नातुर्मग में लिखना प्रारम्भ किया। जय भी ममय मिला अध्यया के साथ लिखता रहा। सन् १९७२-१९७३ में जोधपुर और अजमेर वर्षायाम में 'मगवान महावीर एण अनुदीनन' ग्रन्थ के लेखन में अत्यधिक व्यस्त होने से उस ग्रन्थ का लेखन स्थगित रहा। सन् १९७४ में अहमदाबाद वर्षावास में प्रस्तुत ग्रन्थ को प्रथम पूरा करने का संकल्प किया गया और यह संकल्प अब पूर्ण होने जा रहा है यह प्रसन्नता की बात है। उनकी अपार दृष्टि और आशीर्वाद में मेरा पथ मदा आलोकित रहा है, ग्रन्थ में जो कुछ भी श्रेष्ठता है वह श्रद्धेय मद्गुरुदेव की ही कृपा का प्रतिफल है।

परमादरणीया प्रतिभामूर्ति मातेव्वगी महामती श्री प्रभावती जी में व ज्येष्ठ भगिनी परम विदुषी साध्वी रत्न श्री पुष्पवती जी को भी मैं विस्मृत नहीं कर सकता जिनकी सतत प्रेरणा और हार्दिक शुभाशीर्वाद से मैं ग्रन्थ को पूरा कर सका हूँ।

सेवामूर्ति श्री रमेश मुनि जाम्ब्री, राजेन्द्र मुनि शास्त्री और दिनेश मुनि जी की निरन्तर मेवा सहयोग के कारण मैं अपनी गति में प्रगति कर सका हूँ, अतः उसका अकन मैं अस्थान न होगा।

जैन जगत् के यशस्वी लेखक प प्रवर शोभाचन्द्र जी भारिल्ल ने प्रस्तुत ग्रन्थ की पाण्डुलिपि को देखकर आवश्यक सशोधन किया तदर्थ मैं उनका हृदय से आभार मानता हूँ, जैनदर्शन के ममज विद्वान दलसुलभाई मालवणिया ने आवश्यक सुझाव दिये हैं। अतः उनके स्नेहपूर्ण सद्ब्यवहार को भी मैं नहीं भूल सकता। साथ ही स्नेह सौजन्यमूर्ति श्रीयुत श्रीचन्द्र जी सुराना को भी विस्मृत नहीं किया जा सकता जिन्होंने ग्रन्थ को मुद्रण कला की दृष्टि से सर्वाधिक मुन्दर बनाने का प्रयास और गहराईपूर्वक प्रूफ सशोधन कर मेरे श्रम को कम किया।

इस ग्रन्थ की शब्दानुक्रमणिका तैयार करने में परम विदुषी महासती केसरदेवी जी की सुशिष्या साध्वी मजुश्री जी एवं विजयश्री जी ने पूरा सहयोग दिया है। मैं उनका स्नेह सहकार विस्मृत नहीं कर सकता।

मैंने ग्रन्थ में अनेक लेखकों के ग्रन्थों का उपयोग किया है उन सभी ग्रन्थ और ग्रन्थकारों का मैं ऋणी हूँ।

आशा है मेरा यह प्रयास उपयोगी सिद्ध होगा।

सादरी सदन
पूना (महाराष्ट्र)
दि १५ अगस्त १९७५

—देवेन्द्र मुनि

अनुक्रमणिका

प्रथम खण्ड दर्शन का स्वरूप और दार्शनिक साहित्य १-३६

दर्शन एक समीक्षात्मक अध्ययन

१-१६

दर्शन -३, दर्शन की उत्पत्ति -४, दर्शन और फिलोसोफी में अन्तर -८,
दर्शन और विज्ञान -८, धर्म और दर्शन -११, दर्शन और जीवन -१०,
दर्शन और जगत -१३, भारतीय दर्शन की विशेषता -१५ ।

जैन दार्शनिक साहित्य का विकास

१७-३६

आगमयुग -१६, अनेकान्त स्थापना युग -२५, प्रमाणशास्त्र व्यवस्था युग
-२६, नवीन न्याय युग -२७, आधुनिक युग—सम्पादन और अनुमथान युग
-२८, आगम युगीन जैनदर्शन -३०, प्रमेय विचार -३१, प्रमाण विचार -३३,
नय विचार ३५, आगमोत्तर जैनदर्शन -३५ ।

द्वितीय खण्ड . प्रमेय चर्चा ३७-२२८

लोकवाद

३६-६५

लोक क्या है -४०, लोक और अलोक -४०, लोक और अलोक का सस्थान
-४१, ऊर्ध्वलोक -४२, मध्यलोक -४४, अधोलोक -४६, लोक स्थिति -४८,
सृष्टिवाद -४६, भेदाभेदवाद -५१, द्रव्य -५७, द्रव्य और पर्याय -६१ ।

जैनदर्शन की रीढ़ तत्त्ववाद

६६-७४

तत्त्व की महत्ता -६७, तत्त्व की परिभाषा -६८, तत्त्वों की संख्या -६६,
तत्त्वों का क्रम -७०, संक्षेप और विस्तार -७०, अध्यात्मदृष्टि से वर्गीकरण
-७२, रूपी और अरूपी -७२, जीव और अजीव -७२, द्रव्य दृष्टि से
विभाग -७३, द्रव्य और भाव -७४ ।

आत्मवाद एक पक्षवेक्षण

७५-१२६

विविध-विचार -३७, देह आत्मवाद -३७, प्राणमय-आत्मा -८०, मनोमय आत्मा -८१, प्रज्ञात्मा, प्रज्ञानात्मा विज्ञानात्मा -८३, चिदात्मा -८६, जन्मान्तरवाद -८६, जैनदृष्टि में जीव का स्वरूप -८७, जैनदृष्टि के साथ साम्य-याग की तुलना -८९, न्याय वैशेषिक दशन के साथ तुलना -९१, बौद्धदृष्टि में जीव का स्वरूप -९५, ज्ञानिपद विचार-याग—प्रतिविम्बवाद, अन्तर्देहवाद, ब्रह्मजीववाद -१०१, जामा का परिमाण -१०६, जीव का लक्षण -१०७, मुक्त और ससारी -१०८, शरीर और आत्मा -१०९, विचारों का शरीर पर प्रभाव -११०, आत्मा और शरीर का सम्बन्ध -११०, आधुनिक विज्ञान और आत्मा -११०, चेतना का पूरक क्या है ? -११५, क्या इन्द्रियाँ और मस्तिष्क आत्मा हैं ? -११६, आत्मा के असंग्रह्य प्रदेय -११७, आत्मा पर वैज्ञानिकों के विचार -११८, आत्मा की समिद्धि -१२०, जीव विभाग -१२१, ममारी और मुक्त -१२५ ।

अजीवतत्त्व एक अवलोकन

१३०-१५५

धर्मास्तिकाय -१३१, ईश्वर के साथ तुलना -१३६, अधर्मास्तिकाय -१३७, आकाशास्तिकाय -१३८, बौद्धदशन में आकाश -१४४, वैज्ञानिक दृष्टि में आकाश -१४४, काल -१४७, काल के प्रकार -१४९, वैदिक दशन में काल का स्वरूप -१५३, बौद्ध दशन में काल -१५५ ।

पुद्गल एक चिन्तन

१५६-१६०

पुद्गल की परिभाषा -१५७, पुद्गल के चार भेद -१५९, स्कन्ध-देश -१६२, स्कन्ध-प्रदेश -१६०, परमाणु -१६०, परमाणु की सवप्रथम चर्चा भारत में -१६३, परमाणु के दो भेद -१६५, पुद्गल के गुण -१६५, परमाणु के चार प्रकार -१६६, परमाणु की अतीन्द्रियता -१६७, परमाणु के स्कन्ध कैसे बनते हैं -१६७, पुद्गल के भेद-प्रभेद -१७१, पुद्गल के तीन भेद -१७२, पुद्गल में उत्पाद व्यय और ध्रुव्य -१७२, पुद्गल की परिणति -१७२, पुद्गल कब से कब तक -१७३, अप्रदेशित्व सप्रदेशित्व -१७४, पुद्गल की गति -१७४, परमाणु की गति सम्बन्धी कुछ मर्यादाएँ -१७५, परमाणुओं का सूक्ष्म परिणामावगहन -१७६, वैज्ञानिक समर्थन -१७७, पुद्गल के आकार प्रकार -१७९, पुद्गल की आठ वर्गाणाएँ -१७९, पुद्गल के काय -१८०, शब्द -१८०, बंध -१८३, सौख्य -१८४, स्थौल्य -१८४, सस्थान -१८५, भेद -१८५, तम -१८५, छाया -१८६, आतप -१८७, उद्योत -१८७, पुद्गल का उपकार -१८९ ।

पुण्य और पाप तत्त्व एक परिचय

१६१-१६५

पुण्य और पाप तत्त्व- १६०, पुण्य और पाप तत्त्व में भेद- १६०, पुण्य के दो प्रकार- १६४, पाप के दो प्रकार- १६५।

आश्रय तत्त्व एक विवेचन

१६६-२०१

आश्रय के पाँच प्रकार- १६७, आश्रय के दो भेद- २००, बौद्ध साहित्य में आश्रय- २००।

सर्व एव निर्जरातत्त्व एक सीमासा

२०२-२२०

सर्व तत्त्व एक अनुदृष्टि- २०३, सर्व के प्रकार- २०४, बौद्धदर्शन में सर्व- २०६, निर्जरा तत्त्व- २०६, निर्जरा तत्त्व के भेद- २१०, अनजान- २११, ऊनोदरी- २१२, भिक्षाचरिणी- २१३, रम परित्याग- २१३, कायक्लेश- २१४, प्रतिसलीनता- २१५, प्रायश्चित्त- २१५, विनय- २१६, वैयावृत्य- २१७, स्वाध्याय- २१७, ध्यान- २१८, कायोत्सर्ग- २१९।

बन्ध और मोक्ष तत्त्व एक विस्लेषण

२२१-२२८

बन्ध तत्त्व- २२०, बन्ध के प्रकार- २२०, मोक्ष- २२४, बौद्ध दृष्टि में- २२४, जानादि गुणों का सबथा उच्छेद नहीं- २२६, निर्वाण- २२७, मोक्ष का सुख- २२८।

तृतीय खण्ड प्रमाण चर्चा २२९-४०६

जैनदर्शन का आधार स्याद्वाद

२२९-२५०

स्याद्वाद क्या है ? -२३१, ममन्वय का श्रेष्ठ मार्ग -२३२, अन्य दर्शनों पर अनेकान्त की छापा -२३३, नित्यानित्यता -२३७, आत्मा का शरीर से भेदाभेद -२४०, सत्ता और असत्ता -२४१, सप्तभगी -२४३, भ्रम निवारण -२४३, स्याद्वाद सशयवाद नहीं -२४६, विरोध का निराकरण -२४७, नयवाद- २४८।

सप्तभगी स्वरूप और दर्शन

२५१-२७८

सप्तभगी -२५२, सप्तभगी और अनेकान्त -२५४, स्याद्वाद के भगों का आगम कालीन रूप -२५४, भग कथन-पद्धति -२६२, प्रथम भग -२६२, द्वितीय भग -२६४, तृतीय भग -२६४, चतुर्थ भग -२६४, पाँचवाँ भग -२६५, छठा भग -२६५, सातवाँ भग -२६५, चतुष्टय की परिभाषा -२६६, स्यात् शब्द का प्रयोग -२६६, अन्य दर्शनों में -२६७, प्रमाण सप्तभगी -२६८, नय सप्तभगी -२७०, काल आदि की दृष्टि से -२७१, व्याप्य-व्यापक भाव -२७३, अनन्त भगी नहीं -२७३, सप्तभगी का इतिहास -२७४।

निक्षेपवाद एक विडलेपण

२७६-२८७

निक्षेप की परिभाषा -२८०, निक्षेप का फल -२८१, निक्षेप का आधार -२८२, निक्षेप पद्धति की उपयोगिता -२८३, नय और निक्षेप -२८३, नाम निक्षेप -२८३, स्थापना निक्षेप -२८४, द्रव्य निक्षेप -२८५, नाव निक्षेप -२८६ ।

नयवाद एक अध्ययन

२८८-३२४

विचारधारा की मिति -२८६, नय विभाग का आधार -२८०, दो परम्पराएँ -२८१, नैगम नय -२८२, नैगमामास -२८७, मग्नहनय -२८७, सग्रहामास -२८८, व्यवहारनय -२८६, व्यवहारगमाम -३००, ऋजुसूत्रनय ३०१, ऋजुसूत्रामास -३०३, शब्दनय -३०३, जन्दनयामास -३०४, सममिच्छनय -३०४, समभिरुचानयामास -३०७, एवभूतनय -३०७, एवभूतानयामास -३०८, नयो का एक दूसरे से सम्बन्ध -३०८, आध्यात्मिक दृष्टि से नय पर चिन्तन -३०६, प्रमाण और नय -३१३, द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिक दृष्टि -३१४, द्रव्यार्थिक और प्रदेणार्थिक दृष्टि -३१५, व्यावहारिक और नैष्ठिक दृष्टि -३१७, अर्थनय और शब्दनय -३१८, नय के प्रकार -३१८, नय प्रमाण या अप्रमाण ? -३१९, मुनय और दुनय -३२०, जैनदर्शन की अपण्डिता का रहस्य -३२० ।

ज्ञानवाद एक परिशीलन

३२५-३७२

ज्ञान और आत्मा का सम्बन्ध -३२६, ज्ञान उत्पन्न कैसे होता है ? -३२७, ज्ञान और ज्ञेय का सम्बन्ध -३२८, ज्ञान और दर्शन -३२८, ज्ञान और वेदानुभूति -३२९, वेदाना के दो रूप सुख और दुःख -३३०, आगमों में ज्ञानवाद -३३१, मतिज्ञान -३३६, इन्द्रिय -३३७, इन्द्रिय प्राप्ति का क्रम -३३६, मन -३३६, मन का लक्षण -३४०, मन का कार्य -३४१, मन का स्थान -३४१, मन का अस्तित्व -३४३, अवग्रह -३४३, अर्थावग्रह और व्यजनावग्रह -३४४, ईहा -३४७, अवाय -३४८, धारणा -३५०, श्रुतज्ञान -३५३, मति और श्रुतज्ञान -३५६, अवधिज्ञान -३५८, अवधिज्ञान का विषय -३५६ अवधिज्ञान का अधिकारी -३५६, मन पर्याय ज्ञान -३६१, दो विचारधाराएँ -३६२, मन पर्यायज्ञान का विषय -३६३, अवधि और मन पर्याय -३६४, केवलज्ञान -३६४, दणन और ज्ञान विषयक तीन मातृताएँ -३६६ ।

प्रमाणवाद एक अनुशीलन

३७३-४०५

आगम साहित्य में प्रमाण वर्णन -३७४, प्रत्यक्ष -३७५, अनुमान, पूर्ववत्, शेषवत् -३७६, दृष्ट साधर्म्यवत् -३७७, अनुमान के अवयव

- ३७८, उपमान- ३७९, आगम- ३८०, प्रमाण का लक्षण- ३८१, ज्ञान की
 करणता- ३८१, प्रमाण की परिमाणा का विकास- ३८२, ज्ञान और प्रमाण
 - ३८४, प्रमाण का नियामक तत्त्व- ३८५, ज्ञान का प्रामाण्य- ३८६, प्रमाण
 का फल- ३८७, प्रमाण सख्या- ३८८, प्रत्यक्ष का लक्षण- ३९०, प्रत्यक्ष के
 दो प्रकार- ३९१, परोक्ष- ३९३, चार्वाक का गण्डन- ३९४, स्मरण-स्मृति
 - ३९५, प्रत्यभिज्ञान- ३९७, तर्क- ३९८, अनुमान- ४००, स्वार्थानुमान
 - ४०१, साधन- ४०१, परार्थानुमान- ४०२, परार्थानुमान के अवयव- ४०३,
 प्रतिज्ञा- ४०३, हेतु, उदाहरण, उपनय, निगमन- ४०४, आगम- ४०५ ।

चतुर्थ खण्ड कर्मवाद ४०७-५०१

कर्मवाद एक सर्वक्षण

४०६-५०१

कर्मवाद का महत्व- ४०६, कर्म मन्वन्वी साहित्य- ४१०, कर्मवाद व अन्य
 वाद- ४११, कालवाद- ४१२, स्वभाववाद- ४१३, नियतिवाद- ४१४,
 यहृच्छावाद- ४१५, भूतवाद- ४१६, पुरुषवाद- ४१७, देववाद- ४१८,
 पुरुषार्थवाद- ४१९, जैनदर्शन का मन्तव्य- ४१९, कर्मवाद की ऐतिहासिक
समीक्षा- ४२०, बौद्धदर्शन में कर्म- ४२३, कर्म का अर्थ- ४२४, विभिन्न
परम्पराओं में कर्म- ४२६, जैनदर्शन में कर्म का स्वरूप- ४२८, आत्मा और
 कर्म का सम्बन्ध- ४३१, कर्म कौन बाँधता है- ४३१, कर्मबन्ध के कारण-
 ४३२, निश्चयनय और व्यवहारनय- ४३५, कर्म का कृतृत्व और भोक्तृत्व-
 ४३६, कर्म की मर्यादा- ४३६, उदय- ४४२, स्वतः उदय में आने वाले कर्म
 के हेतु- ४४३, दूसरों के द्वारा उदय में आने वाले कर्म के हेतु- ४४४,
 पुरुषार्थ से भाग्य में परिवर्तन हो सकता है- ४४५, आत्मा स्वतन्त्र है या
 कर्म के अधीन- ४४६, उदीरणा, ४४८, उदीरणा का कारण- ४४८, वेदना-
 ४४९, निर्जरा- ४५०, आत्मा पहले या कम- ४५०, आत्मा बलवान या
 कम- ४५२, कर्म और उसका फल- ४५३, ईश्वर और कर्मवाद- ४५५,
 कर्म का सविभाग नहीं- ४५७, कर्म का कार्य- ४५८, बाध कम- ४५८,
 ज्ञानावरण कर्म- ४६०, दर्शनावरण कर्म- ४६३, वेदनीय कर्म- ४६४,
 मोहनीय कर्म- ४६६, आयुष्य कर्म- ४७०, नाम कर्म- ४७२, गोत्र कर्म
 - ४७८, अन्तराय कर्म- ४८२, कर्म फल की तीव्रता मन्दता- ४८४,
 कर्मों के प्रदेश- ४८५, कर्मबन्ध- ४८५, बन्ध- ४९०, सत्ता- ४९०, उद्घर्तन-
 उत्कर्ष- ४९१, उपवर्तन-अपकर्ष- ४९१, सक्रमण- ४९१, उदय- ४९१,
 उदीरणा- ४९२, उपशमन- ४९२, निघत्ति- ४९२, निकाचित- ४९२,
 अवाधाकाल- ४९२, कम और पुनर्जन्म- ४९३, कर्म बन्धन से मुक्ति का
 उपाय- ४९७, अपूर्व देन- ५०० ।

पचम खंड जैनदर्शन और विश्वदर्शन ५०३-५४४

विश्वदर्शन एक अनुचिन्तन

५०३-५१८

भारतीय दर्शन- ५०५, वैदिक दर्शन- ५०६, चार्वाक दर्शन- ५०६, जैन दर्शन- ५०७, बौद्ध दर्शन- ५०७, मान्य और योग दर्शन- ५०८, न्याय और वैशेषिक दर्शन- ५०९, मीमांसा और वेदान्त दर्शन- ५०९, यूनानी दर्शन- ५१०, अरबी दर्शन- ५१३, सूफी सम्प्रदाय- ५१४, यूरोपीय दर्शन- ५१५, भारतीय दर्शन में नया युग- ५१७ ।

जैनदर्शन और बौद्धदर्शन

५१९-५२३

जैन और बौद्धदर्शन में समानता- ५१९, तत्त्व व्यवस्था- ५१९, निर्वाण- मोक्ष- ५२१, निर्वाण का मार्ग- ५२१, प्रमाणवाद- ५२२, नित्य- नित्यवाद- ५२३ ।

जैनदर्शन और सांख्यदर्शन

५२४-५३०

जैनदर्शन और वेदान्तदर्शन

५३१-५३६

विश्व- ५३१, प्रमाणवाद- ५३२, आदशवादी यथायवादी- ५३३, द्वैतवादी- अद्वैतवादी- ५३४ साधना का मार्ग- ५३५,

जैनदर्शन की विश्व की देन

५३७-५४४

परिशिष्ट ५४५-६३५

शब्दकोष

५४७

शब्दानुक्रमणिका

५५७

सन्दर्भ ग्रन्थ सूची

६०८

जैन दार्शनिक साहित्य व साहित्यकार

६१६

मत-सम्मत [भगवान महावीर एक अनुशीलन]

६२७

स्वप्न

[दर्शन का स्वरूप और दार्शनिक साहित्य]

- दर्शन एक समीक्षात्मक अध्ययन
- जैन दार्शनिक साहित्य का ि

दर्शन . एक समीक्षात्मक अध्ययन

- दर्शन
- दर्शन की उत्पत्ति
- दर्शन और फिलोसोफी में अन्तर
- दर्शन और विज्ञान
- दर्शन और धर्म
- दर्शन और जीवन
- दर्शन और जगत
- भारतीय दर्शन की विशेषता

दर्शन : एक समीक्षात्मक अध्ययन

दर्शन

दर्शन मानव मस्तिष्क की एक बौद्धिक उपलब्धि है। दर्शन शब्द की निष्पत्ति दृश् धातु से हुई है। दृश् का अर्थ देखना है। 'दृश्यते अनेन इति दर्शनम्' जिसके द्वारा देखा जाय वह दर्शन है। नेत्र देखने के स्थूल साधन हैं। उनके द्वारा होने वाले प्रत्यक्ष ज्ञान को चाक्षुष दर्शन कहते हैं। दर्शन का वास्तविक सम्वन्ध अन्तर्दृष्टि से है। जिस दृष्टि विशेष से आत्म-दर्शन होता है, वह दर्शन है। सूक्ष्म दृष्टि, प्रज्ञाचक्षु, ज्ञानचक्षु एव दिव्य दृष्टि से ही आत्म-दर्शन संभव है। आत्म-ज्ञान के अभाव में आत्म-स्वरूप जाना नहीं जा सकता। भारतीय चिन्तन के अनुसार बाह्य पदार्थों का जो भी ज्ञान है वह भौतिक ज्ञान है। दर्शन का विषय केवल प्रकृति ही नहीं, प्रकृति से परे परम तत्त्व आत्मा और परमात्मा को भी जानना है। जीवन और जगत के गंभीर रहस्य को समझना दर्शन की अपनी विशेषता है। एक दार्शनिक, वैज्ञानिक और कवि की अपेक्षा अधिक व्यापक दृष्टिकोण रखता है, चूंकि वैज्ञानिक के अनुसंधान का विषय जडात्मक जगत है, कवि के काव्य का विषय सृष्टि का अनन्त सौन्दर्य है किन्तु दार्शनिक के दर्शन का विषय चेतन और अचेतन सृष्टि का शुभत्व और अशुभत्व दोनों है। प्लेटो के शब्दों में कहा जाय तो 'दार्शनिक सम्पूर्ण काल और सम्पूर्ण सत्ता का द्रष्टा है।'¹ उसका दृष्टिकोण अत्यधिक विशाल और विस्तृत होता है उसके अन्दर सभी कुछ समा सकते हैं। उसकी अन्वेषणा का उत्स कहीं है, यह तो प्रत्येक व्यक्ति समझ सकता है किन्तु उसका अन्त कहीं है, यह समझना अत्यन्त कठिन है। उसकी सीमा किसी सीमा विशेष से आवद्ध नहीं है। प्रस्तुत विवेचन से यह स्पष्ट है कि दर्शन का क्षेत्र ज्ञान की अन्य सभी धाराओं से विशाल है। मानव-बुद्धि का जितना भी चिन्तन है वह सभी दर्शनों के अन्तर्गत आ जाता है।

1 "The spectator of all time and existence"

दर्शन की उत्पत्ति

मानव चिन्तनशील प्राणी है। चिन्तन मानव का आदि स्वभाव है। वह प्रत्येक वस्तु पर गहन चिन्तन-मनन करता है। जब से मानव ने चिन्तन-मनन प्रारम्भ किया तब से दर्शन का प्रारम्भ हुआ। प्रस्तुत नियम के अनुसार दर्शन उतना ही पुरातन है जितना मानव स्वयं। तथापि दर्शन की उद्भूति के सम्बन्ध में दार्शनिक विद्वानों में विभिन्न मत रहे हैं। जिनको जैसी परिस्थिति या वातावरण मिला उसके अनुरूप उन्होंने दर्शन की उत्पत्ति के सम्बन्ध में चिन्तन किया। किसी ने तर्क को प्रधानता दी, तो किसी ने आश्चर्य को, किसी ने सन्देह को, तो किसी ने बुद्धि-प्रेम को, किसी ने बाह्य जगत को तो किसी ने आत्म तत्त्व को। इस मत-भिन्नता के मूल में बाह्य परिस्थितियाँ भी कार्य करती रही हैं।

तर्क

कितने ही दार्शनिकों का यह अभिमत है कि दर्शन का उद्गम स्थान तर्क है। 'किं तत्त्वम्' इस तर्क से ही दर्शन का प्रारम्भ होता है। दर्शन से पूर्व श्रद्धा का युग था। श्रद्धा युग में आप्तपुरुषों की वाणी को मात्र श्रद्धा की दृष्टि से माना जाता था। श्रद्धाशील लोग यह समझते थे कि यह हमारे आराध्य देव के मुँह से उच्चरित है अतः इसे हमें बिना सकोच के मानना चाहिए। यह महावीर की वाणी है, यह बुद्ध का उपदेश है। यह मनु की शिक्षा है। जिसकी जिसके प्रति श्रद्धा थी उसके वचन उसके लिए शास्त्र बन गये।

युग परिवर्तनशील है। युग ने करवट बदली। मानव मस्तिष्क की उर्वरा भूमि पर श्रद्धा के स्थान पर तर्क के अकुर प्रस्फुटित होने लगे। मानव के विचारों का मन्थन चला और तर्क ने अपना बल पकड़ लिया। यह अमुक व्यक्ति ने कहा है एतदर्थ ही हम सत्य मानें, ऐसा क्यों? सत्य का मानदण्ड तर्क, युक्ति और प्रमाण होना चाहिए, बस यही से दर्शन का उद्गम होता है।

आश्चर्य

कितने ही दार्शनिक मानते हैं कि दर्शन का मूल आश्चर्य है। जब मानव ने प्रकृति नटी की सौन्दर्य-सुषमा को निहारा, हँसते और मुस्कराते हुए फूलों को देखा, सनसनाते पवन, चिलचिलाती धूप, कल-कल छल-छल

वहती हुई सरिता, जगमगाते तारे, गम्भीर गर्जन करता हुआ समुद्र का ज्वार देखा तो उसके अन्तर-मानस में आश्चर्य का पार न रहा। वह चिन्तन करने लगा। यह क्या है? क्या इस लीला के पीछे किसी विशिष्ट शक्ति का हाथ है? इस प्रकार आश्चर्य से समुत्पन्न विचारधारा आगे बढ़ी और विविध प्रकार की कमनीय कल्पनाओं से उन विचारधारानों को सन्तुष्ट करने का प्रयास किया गया। यही प्रयास दर्शन-शास्त्र के नाम से अभिहित किया गया। ग्रीस के महान दार्शनिक प्लेटो ने कहा—दर्शन का उद्भव आश्चर्य से होता है—“Philosophy begins in wonder”

सन्देह

यूनान के प्राचीन दार्शनिक भी दर्शन का मूल आश्चर्य को ही मानते रहे हैं। अन्य कितने ही दार्शनिक दर्शन की उत्पत्ति आश्चर्य से नहीं अपितु सन्देह से मानते हैं। बाह्य जगत या अपनी सत्ता के सम्बन्ध में, जब चिन्तन-प्रधान मानव के अन्तर-मानस में सन्देह उद्बुद्ध होता है, तब उसकी विचार-शक्ति जिस मार्ग का अनुसरण करती है, वही मार्ग दर्शन की सज्ञा धारण करता है। पश्चिम में अर्वाचीन दर्शन का श्रीगणेश सन्देह से ही हुआ है। इस श्रीगणेश का श्रेय बैकन को है, जिसने विज्ञान और दर्शन के परिष्कार के लिए धार्मिक उपदेशों (Teachings of the Church) को सन्देह की दृष्टि से देखना प्रारम्भ किया था। बैकन ने विज्ञान और दर्शन में समन्वय स्थापित करने की भव्य-भावना से अपने दर्शन का प्रारम्भ सन्देह से किया और वही दर्शन आगे चलकर अनुभव की सुदृढ़ नींव पर खड़ा हुआ। देकार्त ने भी दर्शन का प्रारम्भ सन्देह से माना है पर, उसने सन्देह को दार्शनिक चिन्तन का साधन माना है, साध्य नहीं। सुप्रसिद्ध दार्शनिक कॉण्ट ने अपने दार्शनिक सिद्धान्त को ह्यूम के सन्देहवाद और लाइब्निज के बुद्धिवाद की समालोचना से प्रारम्भ किया। प्रस्तुत आधार पर कॉण्ट के दर्शन को समालोचनात्मक दर्शन (Critical Philosophy) कह सकते हैं। सारांश यह है कि पाश्चात्य दार्शनिकों ने जिस दर्शनशास्त्र का विकास सन्देह से माना है उसका विकास भारतीय दार्शनिकों ने सहज जिज्ञासा से माना है। भारतीय दार्शनिकों की दृष्टि से जिज्ञासा ही दर्शन की जननी है। यह सत्य है कि सन्देह और शङ्का को भारतीय चिन्तकों ने जिज्ञासा का जनक माना है, तथापि भारतीय चिन्तक जिज्ञासा पर ही अधिक बल देते रहे

है। किसी भी भारतीय दार्शनिक ने आश्चर्य में दर्शन की उत्पत्ति नहीं मानी है।

व्यावहारिकता

कितने ही दार्शनिक दर्शन की उत्पत्ति का कारण व्यावहारिकता को मानते हैं। उनका अभिमत है कि जीवन में व्यवहार पक्ष की सिद्धि के लिए ही दर्शन का प्रादुर्भाव होता है। दर्शन की प्रस्तुत विचारधारा व्यावहारिकतावाद के नाम से विद्युत है, वस्तुतः यह विचारधारा दर्शन की अपेक्षा विज्ञान के अधिक सन्निकट है। इसका दृष्टिकोण भौतिकता-प्रधान है। भारतीय दर्शनों में चार्वाक दर्शन का आधार व्यावहारिकतावाद ही था।

मानवतावादी दर्शन मानवता का अध्ययन मानव और उसकी आवश्यकताओं एवं सम्पूर्ण बौद्धिक, व्यावहारिक और धार्मिक क्रियाओं को अपनी सीमा के अन्तर्गत मानता है। वह मानव के व्यावहारिक एवं लाभ-दायक परिणामों पर चिन्तन करता है। उसके अनुसार मानव-जीवन और उसकी समस्याएँ ही दर्शन-शास्त्र का मूल आधार हैं। मानवतावादी दर्शन का यह स्पष्ट आघोष है कि दर्शन ही नहीं, कला, साहित्य, विज्ञान, संगीत, अध्यात्म-शास्त्र एवं ज्ञान-विज्ञान के क्षेत्र में जितना भी विकास हुआ है उसका मूल आधार मानव की बुद्धि है। मानव चाहे किसी भी क्षेत्र में रहा हो, उसके चिन्तन का ढंग प्रायः एक सदृश ही है। मानव स्वयं अपने सम्बन्ध में भी सोचता है और अपने से भिन्न अन्य चेतन प्राणियों के सम्बन्ध में भी विचार करता है। जड़ और चेतन, स्व और पर सभी पर मानव-प्रज्ञा ने गम्भीर चिन्तन किया है और वह आज भी चिन्तन कर रही है। मानव का प्रस्तुत चिन्तन ही दर्शन का मूल आधार रहा है। एक पाश्चात्य दार्शनिक के मतानुसार बुद्धि-प्रेम (Love of Wisdom) ही दर्शन का आधार है। ग्रीस के महान् दार्शनिक सुकरात ने आत्म-ज्ञान को दर्शन का आधार माना है। यही आत्म-ज्ञान की समस्या भारत में वेद और उपनिषदों में, जैन आगमों में और बौद्ध-त्रिपिटक में अध्यात्मवाद के रूप में दृष्टिगोचर होती है। दर्शन की उत्पत्ति चाहे बुद्धि-प्रेम से हो या आत्म-ज्ञान से किन्तु उसने मानव-जाति के विकास के लिए महत्त्वपूर्ण कार्य किया है। उसने मानव-मन को दिव्य और भव्य बनाया है।

दर्शन अपने आप में परिपूर्ण है, उसका अन्य कोई साध्य नहीं होता। वह स्वयं ही अपना साधन है और स्वयं ही अपना साध्य है। अग्रेजी शब्द (Philosophy), जो कि दर्शन का पर्याय है, वह ग्रीक भाषा के दो शब्दों में मिलकर बना है—Philos और Sophia। Philos का अर्थ होता है प्रेम (Love) और Sophia का अर्थ होता है बुद्धि (Wisdom)। ग्रीक भाषा का शब्द Philos 'प्रेम' अर्थ की अभिव्यक्ति करता है जबकि Sophia मनुष्य की 'बुद्धि' की ओर संकेत करता है। दोनों शब्दों का संयुक्त अर्थ होता है 'बुद्धि का प्रेम' (Love of wisdom)। यहाँ पर बुद्धि शब्द से सामान्य विचार-शक्ति (Rationality) या प्राकृतिक बुद्धि (Intellect) नहीं समझकर विवेकयुक्त बुद्धि समझना चाहिए।

जब मानव की बुद्धि को विवेक का संपर्क हो जाता है, तब उसका चिन्तन-मनन उच्च श्रेणी का हो जाता है जो 'दर्शन' कहा जाता है। कितने ही दार्शनिक दर्शन को बुद्धि का खेल नहीं समझते। उनका मतव्य है कि मानव के अन्दर रही हुई आध्यात्मिक शक्ति से ही दर्शन का प्रादुर्भाव होता है। जब मानव के सन्निकट या विश्व में रही हुई भौतिक शक्ति से उसे यथार्थ शान्ति का अनुभव नहीं होता, तब उसकी जिज्ञासा असली शान्ति की अन्वेषणा में आगे बढ़ती है, तब दर्शन का जन्म होता है।

भारत के दार्शनिक दर्शन को केवल मनोरंजन का साधन नहीं मानते, अपितु वे दर्शन-शास्त्र को सदेह एवं अविश्वास को दूर करने का साधन मानते हैं। दूसरी बात भारतीय दार्शनिक पाश्चात्य दार्शनिकों के समान दर्शन को मानव की व्यावहारिक आवश्यकता की पूर्ति का साधन नहीं मानते किन्तु दर्शन को मानव की आध्यात्मिक देन मानते हैं। क्योंकि भारत के दार्शनिकों का कथन है कि जीवन दुःखों का आगार है, चारों ओर अभाव की काली-कजरारी निशा मँडरा रही है। उसमें मानव को मुक्त कर दर्शन जीवन में शान्ति और सन्तोष का निर्मल-प्रकाश प्रदान करता है। भारत के दर्शन ने जीवन में सुख और शान्ति का संचार करने हेतु आत्म-ज्ञान और आत्म-शुद्धि इन दो तत्त्वों पर बल दिया है। वस्तुतः भारतीय दर्शन दुःख की ओर इसलिए संकेत करता है कि मानव दुःख का अन्त कर सुख को प्राप्त करे। वर्तमान से असंतोष और भविष्य की उज्ज्वलता का दर्शन यही आध्यात्मिक प्रेरणा का मुख्य स्रोत है। भारतीय

दर्शन ने जो यह रूप हमारे सामने रक्खा है, वह अन्यत्र कहीं भी उपलब्ध नहीं होता ।

दर्शन और फिलोसोफी मे अन्तर

दर्शन और फिलोसोफी (Philosophy) यद्यपि ये दोनों शब्द एक-दूसरे के पर्याय माने जाते हैं किन्तु दोनों शब्दों के अर्थ मे बहुत अन्तर है । 'दर्शन' शब्द आत्म-ज्ञान की ओर सकेत करता है, तो 'फिलोसोफी' शब्द कुशल कल्पनाशील विज्ञो के मनोरंजन की ओर सकेत करता है, चूँकि विश्व की विचित्रता को निहार कर समुत्पन्न होने वाली आश्चर्य भावना को शान्त करने हेतु 'फिलोसोफी' का उद्भव हुआ है । किन्तु दर्शन दैहिक, दैविक और भौतिक दुखों से चिन्तित होकर उसके मूल के उच्छेदन हेतु चिन्तन करता है और अपने लक्ष्य तक पहुँचने का सही मार्ग खोजता है । यही कारण है कि 'दर्शन' शब्द अधिक गम्भीरता और विशालता को लिए हुए है । पाश्चात्य दर्शन की अपेक्षा भारतीय दर्शन लोक-व्यवस्था और लोक-व्यवहार तक ही सीमित न रहकर अध्ययन के भव्य-भावों तक पहुँचने का प्रतिपल-प्रतिक्षण प्रयास करता रहा है । उसका यह प्रयास साधना या जीवनोन्नति का साधन कहा गया है । किन्तु 'फिलोसोफी' शब्द इतने विराट भाव और उदात्त भावना को अभिव्यक्त नहीं कर पाता ।

दर्शन और विज्ञान

भौतिकतावाद के चकाचौंध में पनपने वाले व्यक्तियों की आस्था आज दर्शन के प्रति जितनी है, उससे कहीं अधिक विज्ञान के प्रति है । इसका मूल कारण यह है कि सामान्यतः मानव का आकर्षण सदा बाह्य जगत् की ओर रहा है, आध्यात्मिकता की ओर बहुत कम । दर्शन और विज्ञान ये दोनों सत्य तक पहुँचने के मार्ग हैं । दर्शन ज्ञान शक्ति के द्वारा उस सत्य-तथ्य तक पहुँचना चाहता है, तो विज्ञान प्रयोग शक्ति के आधार पर । दर्शन चिन्तन प्रधान मस्तिष्क की उपज है । वह अनन्त सत्य को स्थूल रूप से जन-मानस के सम्मुख रखने में सक्षम नहीं है, क्योंकि वह ज्ञान की वस्तु होने से स्थूल रूप से रखा नहीं जा सकता । किन्तु विज्ञान का कार्य उन तथ्यों को सही-सही प्रयोग द्वारा स्थूल-रूप से दिखलाना है । वह उन तथ्यों को गोपनीय न रखकर दर्पण के समान जन-जन के सामने स्पष्ट रूप से रख देता है ।

दर्शन आत्मतत्त्व प्रधान है और विज्ञान भौतिक शक्ति प्रधान है। दर्शन आत्मा, परमात्मा और जगत पर गभीर चिन्तन प्रदान करता है तो विज्ञान बाह्य तत्त्वों पर अपने मौलिक विचार अभिव्यक्त करता है। दर्शन विश्व को एक सम्पूर्ण तत्त्व समझकर उसका परिज्ञान कराता है और विज्ञान जगत् के पृथक्-पृथक् पहलुओं का भिन्न-भिन्न दिग्दर्शन कराता है। इस दृष्टि से दर्शन का क्षेत्र विज्ञान की अपेक्षा बहुत ही विस्तृत और व्यापक है। दर्शन ज्ञान के अन्तिम तत्त्व तक पहुँचने का प्रयास करता है किन्तु विज्ञान की दौड़ दृश्य जगत तक सीमित है। दर्शन मुक्ति और अनुभव को महत्त्व देता है तो विज्ञान युक्ति को ठुकरा कर केवल अनुभव को ही प्रधानता देता है। दूसरा विज्ञान और दर्शन में मुख्य अन्तर यह है कि विज्ञान का निर्णय हमेशा अपूर्ण रहता है जब कि दर्शन अपने विषय का सर्वांगीण स्पष्टीकरण करता है। कारण यह है कि विज्ञान सत्य के एक अंश को ही ग्रहण करता है जिसका आधार दृश्य जगत है।

दर्शन चिन्तन प्रधान है और विज्ञान कार्य प्रधान है। दर्शन वस्तु विश्लेषक है तो विज्ञान उसे प्रत्यक्ष कर दिखाने की क्षमता रखता है। दर्शन की अनेक शाखाएँ केवल धर्म और अध्यात्म तक सीमित हैं पर विज्ञान की शक्ति मानव जीवन के सम्पूर्ण बाह्य अंगों को स्पर्श करती है। दर्शन तर्क और अनुमानों पर आधारित है तो विज्ञान प्रत्यक्ष व्यवहार पर। विज्ञान का आधार दर्शन होते हुए भी आधुनिक आविष्कारों ने विज्ञान को ऐसे स्थान पर पहुँचा दिया है कि वह अपने आप में जैसे कोई स्वतन्त्र सर्वशक्तिमान तथ्य हो।

हम बता चुके हैं कि दर्शन का सीधा और सरल अर्थ दृष्टि है। इस दृष्टि को अंग्रेजी में विजन (vision) कहते हैं। जिस व्यक्ति के नेत्र हैं वह व्यक्ति देखता ही है, पर दर्शन अर्थ में जिस दृष्टि का प्रयोग हुआ है वह साधारण दृष्टि नहीं, अपितु एक विशिष्ट दृष्टि है। उस दृष्टि का उत्पत्ति स्थान नेत्र न होकर बुद्धि और विवेक है। साधारण दृष्टि जहाँ बाह्य चक्षुओं को अपना कारण बनाती है वहाँ दार्शनिक दृष्टि आन्तरिक अवलोकन से कार्य लेती है। विवेक, विचार और चिन्तन इसी आन्तरिक चक्षु के पर्याय हैं। दर्शन-शास्त्र जीवन और जगत को समझने का एक सुन्दर प्रयास है। वह जीवन और जगत को खण्ड रूप से न देखकर अखण्ड रूप से देखता

हे। प्रकृति के साथ आत्मा और परमात्मा को भी जानता है। एक भी वस्तु दर्शन की सीमा के बाहर नहीं रह सकती। ज्ञान-विज्ञान की एव बुद्धि की जितनी भी शाखाएँ हैं वे सभी दर्शन के अन्तर्गत आ जाती हैं।

वर्तमान युग के महान् चिन्तक वर्ट्रैण्ड रसेल लिखते हैं—“विज्ञान के दो प्रयोजन हैं—एक तो यह कि अपने क्षेत्र में जितना जाना जा सके उतना ज्ञान लिया जाये और दूसरा यह कि जो कुछ ज्ञान लिया गया है उसे कम से कम सामान्य नियमों में गूँथ लिया जाय।” रसेल के प्रस्तुत कथन में विज्ञान की सीमा को दो भागों से विभक्त किया गया है—प्रथम विभाग में विज्ञान के अध्ययन की सामग्री की ओर संकेत किया गया है और दूसरे विभाग में बुद्धिजन्य अन्य व्यवस्था की ओर।

यह बहुत ही स्पष्ट है कि विज्ञान जितनी भी सामग्री एकत्रित करता है उसका आधार अवलोकन है। अवलोकन के अभाव में वह सामग्री को एकत्रित नहीं कर सकता। दर्शन के समान केवल चिन्तन से विज्ञान का कार्य नहीं हो सकता। वह प्रत्येक प्रयोग को अवलोकन के परीक्षण-प्रस्तर पर कसता है। यदि अन्य शब्दों में कहे तो विज्ञान प्रत्यक्ष अनुभव को महत्त्व देता है, जिसका प्रत्यक्ष अनुभव होता है, वह वस्तु, विज्ञान की दृष्टि से सत्य है। मानव इन्द्रियों की सहायता से जितना अनुभव करता है, वही विज्ञान का विषय बनता है। वह आत्म-प्रत्यक्ष, योगी-प्रत्यक्ष या अन्य किसी प्रत्यक्षीकरण में विश्वास नहीं रखता। विज्ञान का यही प्रयास है कि अनुभव के आधार पर जितना ज्ञान प्राप्त हो जाय, उसे वह प्राप्त करने का प्रयास करता है। वह अपने अभीष्ट विषय को लक्ष्य में रखकर इन्द्रिय एव भौतिक साधनों के सहयोग से जितना ज्ञान प्राप्त हो सकता है, उसे प्राप्त करने का प्रयास करता है। यह विज्ञान की प्रथम भूमिका है। दूसरी भूमिका में बुद्धिजन्य व्यवस्था का प्रारम्भ होता है। इस भूमिका में जो सामग्री प्राप्त की जाती है, उसके आधार पर वह निर्णय लेता है। यही से प्रयोग प्रारम्भ होता है। प्रयोग का अर्थ नियंत्रित अवलोकन है। प्रयोग में यत्किंचिद् न्यूनता ज्ञात होती है, तो यह समझ लिया जाता है कि साधारणीकरण में कहीं पर त्रुटि रह गई है। इस प्रकार विज्ञान के नियमों के लिए प्रयोगशाला (Laboratory) कसौटी स्थल है।

प्रयोगशाला जिन नियमों को प्रमाणित कर देती हैं वे नियम पूरा रूप से स्वीकार कर लिये जाते हैं। ये नियम सार्वत्रिक नियम कहे जाते हैं। इन्हीं नियमों के आधार पर ही विज्ञान आगे बढ़ता है।

उपर्युक्त पक्तियों में हमने दर्शन और विज्ञान की सीमा के सम्बन्ध में चिन्तन करते हुए यह पाया कि वे दोनों विभिन्न क्षेत्रों में कार्य करते हैं। दर्शन इस विराट विश्व को एक पूर्ण तत्त्व समझकर उसका परिज्ञान कराता है और विज्ञान दृश्य जगत के विभिन्न अंगों का पृथक्-पृथक् अध्ययन करता है। इस दृष्टि से दर्शन का क्षेत्र अधिक विस्तृत है। विज्ञान केवल दृश्य जगत तक ही सीमित है। विज्ञान का कार्य पदार्थों का एकत्रीकरण, व्यवस्था और वर्गीकरण का है। अध्ययन की सुविधा की दृष्टि से विज्ञान ने विश्व को तीन भागों में विभक्त किया है। भौतिक (Physical), प्राण सम्बन्धी (Biological) और मानसिक (Mental)। इन तीनों शाखाओं का ज्ञान ही आधुनिक विज्ञान का क्षेत्र है। इससे स्पष्ट है कि दर्शन और विज्ञान का क्षेत्र पृथक्-पृथक् है। क्षेत्र ही नहीं किन्तु विधि में भी विभिन्नता है। विज्ञान की विधि सदा-सर्वदा आनुभविक (Imperical) है किन्तु दर्शन की विधि केवल अनुभव नहीं अपितु युक्ति और अनुभव से समिश्रित है।

दर्शन और विज्ञान में दूसरा मुख्य भेद यह है कि विज्ञान अपने निर्णय का प्रदर्शन अपूर्ण रूप से करता है जबकि दर्शन अपने विषय का स्पष्टीकरण पूर्ण रूप से करता है। दर्शन और विज्ञान में अन्तर होने पर भी दोनों का लक्ष्य एक है और वह है मानव-ज्ञान की सीमाओं को अधिक विस्तृत, अधिक व्यापक बनाना।

दर्शन और धर्म

दर्शन और धर्म मानव जीवन के लिए आवश्यक ही नहीं किन्तु अनिवार्य हैं, जिनके अभाव में मानव पशु-तुल्य हो जाता है। कुछ लोग धर्म और दर्शन को यथार्थवादी मानते हैं, तो कुछ परस्पर विरोधी, दो पृथक् बिन्दु, पर वस्तुस्थिति इन दोनों से भिन्न है। जब मानव विचारों के अन्तःस्तर में प्रवेश करता है तब दर्शन जन्म लेता है और जब विचारों को आचारों के रूप में परिणत करता है तब धर्म का जन्म होता है। धर्म और दर्शन परस्पर पूरक हैं, एक के बिना दूसरा एकाङ्गी और अपूर्ण है। कोई व्यक्ति चिन्तन के आधार पर यह ज्ञान प्राप्त करता है कि 'सत्य' जीवन के

लिए श्रेयस्कर है, वह प्रतिपल-प्रतिक्षण इस विचार पर मन्यत भी करता है और नारे भी लगाता है कि सदा सत्य बोलना चाहिए किन्तु व्यवहार में उसे प्रथम नहीं देता है तो क्या उस दर्शन का मूल्य हो सकता है ? जब तक दर्शन धर्म में परिणत नहीं होगा तब तक वह व्यर्थ है। कितना भी विमल विचार क्यों न हो, जब तक उसके अनुरूप आचरण नहीं होगा, उस विचार की क्या उपयोगिता है ? विना धर्म के दर्शन केवल शब्दों का इन्द्रजाल है। धर्म का सम्बल प्राप्त करके ही दर्शन में दिव्यता आती है।

दर्शन रहित धर्म भी पाखण्ड है। जिस आचरण के मूल में विवेक की जगमगाती ज्योति नहीं है वह आचार अनाचार है। आचार का मूल विचार है। विचार की सुदृढ नींव पर ही आचार का भव्य भवन खड़ा हो सकता है। विना विचार का आचार केवल अन्धानुकरण है। उसे यह ज्ञात नहीं कि प्रस्तुत क्रिया की जीवन में क्या उपयोगिता है ? उसका क्या लक्ष्य है ? इस प्रकार धर्म को दर्शन की ओर दर्शन को धर्म की सदा आवश्यकता रही है। धर्म और दर्शन परस्परापेक्षी तत्त्व हैं। मानव-जीवन की सरिता का एक तट दर्शन है तो दूसरा तट धर्म है। एक के बिना दूसरे का अस्तित्व व्यर्थ है। दर्शन ज्ञान की प्रक्रिया है तो धर्म क्रिया की। क्रियाहीन-ज्ञान अथवा ज्ञानहीन-क्रिया दोनों ही जीवन के लिए भयावह हैं, अतः दोनों का मधुर समन्वय ही जीवन में यथार्थ दृष्टि प्रदान कर सकता है।

दर्शन और जीवन

दर्शन का जीवन के साथ क्या सम्बन्ध है ? यह एक प्रश्न है। उत्तर में निवेदन है कि मानव चिन्तनशील प्राणी है। वह निरन्तर चिन्तन करता रहता है। चिन्तन मानव का विशिष्ट गुण है, जिससे मानव दार्शनिक बनता है। जीवन और दर्शन का परस्पर गहरा सम्बन्ध है। मानव जब तक चिन्तन करता रहेगा तब तक मानव-जीवन में दर्शन का अस्तित्व बना रहेगा। यह कभी संभव नहीं कि मानव के जीवन से चिन्तन दूर हो जाय। जहाँ पर चिन्तन है, वहाँ पर दर्शन अवश्य ही रहेगा। सारांश यह है कि दर्शन के अभाव में मानव का अस्तित्व कदापि सम्भव नहीं है। जब हम दार्शनिक इतिहास का पर्यवेक्षण करते हैं तो सहज ही ज्ञात होता है कि मानव-चिन्तन शक्ति का मुख्य केन्द्र उसका जीवन है। मानव ने सर्वप्रथम अपने जीवन पर

सोचा, उसके परचात् अपने सन्निकट की वस्तुओं पर। यही है मानव-जीवन में दर्शन के जन्म की कहानी। प्रथम 'स्व' पर चिन्तन चला, तत्परचात् 'पर' पर चिन्तन किया गया। यह 'स्व' और 'पर' का चिन्तन ही वस्तुतः सही दर्शन-शास्त्र है। जीवन के सर्वांगीण चिन्तन एवं विकास के लिए यह अत्यन्त अनिवार्य था कि चेतन से सम्बन्धित जगत के अन्य तत्त्वों का भी अनुशीलन एवं परिशीलन किया जाय। जीवन के इन मूलभूत तत्त्वों पर चिन्तन और मनन करना, उन्हें विवेक की कसौटी पर कसना, उन तत्त्वों के अनुसार आचरण करना यही दर्शन का जीवन के साथ वास्तविक सम्बन्ध है।

दर्शन और जगत

दर्शन और जीवन का सम्बन्ध ज्ञात होने के पश्चात् दर्शन और जगत के पारस्परिक सम्बन्ध को समझना आवश्यक है। जगत के स्वरूप को समझने पर हमें यह सहज ही ज्ञात हो जायेगा कि व्यक्ति के जीवन का जगत के साथ क्या सम्बन्ध है? जीवन और जगत का सम्बन्ध ज्ञात होने पर दर्शन का जगत के मूल्याङ्कन में कितना हाथ है, यह भी ज्ञात हो जायेगा। मानव जिस जगत में रहता है उस जगत के स्वरूप को समझना अतीव आवश्यक है। चूँकि जिस जगत में जीवन और दर्शन विकसित होता है उस जगत के स्वरूप को बिना समझे दर्शन को समझना कठिन है।

इसी कारण दर्शन का विषय जैसे जीवन है वैसे जगत भी है। वह जीवन और जगत दोनों का विश्लेषण करता है। जगत का विश्लेषण करने वाली दो मुख्य विचारधाराएँ हैं—एक आदर्शवादी और दूसरी यथार्थवादी। आदर्शवाद और यथार्थवाद में अतीतकाल से ही संघर्ष चला आ रहा है। उस संघर्ष का मूल कारण जगत की भौतिक सत्ता है। आधुनिक विज्ञानवादी शोध-धारा ने उस संघर्ष को कम करने के स्थान पर अधिक बढ़ा दिया है। बिना भौतिक आधार के यथार्थवाद पनप नहीं सकता। भौतिक आधार के अभाव में कोरा आदर्शवाद व्यवहार की वस्तु न रह कर कल्पना मात्र रह जाता है। भौतिक तत्त्व को लेकर ही आदर्श और यथार्थवाद में भौतिक भेद होता है। भौतिक तत्त्व की स्वतंत्र सत्ता को आदर्शवादी परम्परा स्वीकार नहीं करती। यथार्थवादी परम्परा आदर्शवाद की प्रस्तुत मान्यता को स्पष्ट चुनौती प्रदान करती है। यथार्थवादी परम्परा मानती है कि भौतिक तत्त्व का उसी प्रकार सर्वतंत्र-स्वतंत्र स्थान है जैसे आध्यात्मिक

तत्त्व का है। भारतीय दर्शनो में शंकर का अद्वैतवाद, नागार्जुन का शून्यवाद, और वसुबन्धु का विज्ञानवाद ये आदर्शवादी दर्शन हैं। जगत की भौतिक सत्ता को ये स्वीकार नहीं करने। अद्वैतवादी दर्शन का स्पष्ट मन्तव्य है कि ब्रह्म के अतिरिक्त इस ससार में कुछ भी नहीं है। ब्रह्म सत्य है और जगत मिथ्या है। ब्रह्म आध्यात्मिक है, भौतिक नहीं है। विज्ञानवादी बौद्ध दार्शनिकों का अभिमत है कि इस जीवन और जगत में हम जो कुछ भी देख रहे हैं, वह सब विज्ञान ही विज्ञान है। बौद्ध दर्शन ने इसे आलय-विज्ञान कहा है। नागार्जुन का शून्यवाद तो अद्वैतवाद और विज्ञानवाद से भी एक कदम आगे है, इसे समझना ही आसान नहीं है। इस आदर्शवादी परम्परा के विरोध में अनेकान्तवादी जैन दर्शन ने आवाज बुलन्द की। सांख्य-दर्शन, जो प्रकृति-पुरुषवादी है, वैशेषिक दर्शन, जो परमाणुवादी है, न्याय-दर्शन जो ईश्वरवादी है, ये सभी दर्शन यथार्थवादी हैं। इन यथार्थवादी दर्शनो ने आध्यात्मिक सत्ता के साथ जगत की भौतिक सत्ता को भी स्वीकार किया है। जैनदर्शन की दृष्टि से जीव के साथ अजीव भी है, चेतन के साथ अचेतन भी है, आत्मा के साथ पुद्गल भी है। सांख्य दर्शन का अभिमत है कि यह दृश्यमान जगत प्रकृति और पुरुष का संयोग मात्र है। पुरुष-आत्मा की सत्ता के साथ प्रकृति-जड़ की सत्ता भी यहाँ पर मानी गई है। वैशेषिक दर्शन परमाणुवादी होने से स्वयं ही अनेकवादी सिद्ध हो जाता है और ईश्वरवादी न्यायदर्शन जब ईश्वर से अनन्त मृष्टि की उत्पत्ति मानता है तो उसे यथार्थवादी बनना ही पड़ता है।

पाश्चात्य दार्शनिक साहित्य का इतिहास पढ़ने से ज्ञात होता है कि सर्वप्रथम ग्रीक दार्शनिक पार्मेनिडिड्स ने ईसा से पाँच सौ वर्ष पूर्व इस बात की उद्घोषणा की थी कि ज्ञान और ज्ञेय (ज्ञान द्वारा प्रतीत होने वाले भौतिक पदार्थों) में किञ्चित् मात्र भी भेद नहीं है। ज्ञान के अतिरिक्त ज्ञेय कोई भिन्न पदार्थ नहीं है। ज्ञान और ज्ञेय वस्तुतः एक है। पाश्चात्य दर्शनो की परम्परा में यह आदर्शवादी विचारधारा है। इसके पश्चात् जब हम ग्रीक दार्शनिक इतिहास में महान चिन्तक सुकरात के युग को पार कर प्लेटो के युग में पहुँचते हैं तब हमें ज्ञात होता है कि प्लेटो ने आध्यात्मिक तत्त्व की सत्ता पर बल दिया किन्तु वह पूर्ण रूप से आदर्शवादी न हो सका। प्लेटो का शिष्य महान दार्शनिक और साथ ही वैज्ञानिक एरिस्टोटल वस्तुतः यथार्थवादी था।

आदर्शवाद और यथार्थवाद का जो रूप पाश्चात्य दर्शन में आज उपलब्ध है उसका मूल स्रोत डेकार्ट की विचारधारा में है। डेकार्ट ने विस्तार और विचार के भेद से भौतिक तत्त्व और आध्यात्मिक तत्त्व में भेद उत्पन्न किया। यथार्थ में योरूपीय-दर्शन में आदर्शवाद और यथार्थवाद का प्रारम्भ यही में होता है।

भारतीय दर्शन की विशेषता

पाश्चात्य दार्शनिकों की एक धारणा है कि भारतीय दर्शन में उदासीनता, सन्यासवाद और त्यागवाद इतनी अधिक मात्रा में आ गया है कि उससे भारतीय दर्शन की विशुद्धता दब गई है। मेरी दृष्टि में प्रस्तुत मान्यता में कुछ सत्याश हो सकता है किन्तु पूर्ण सत्य नहीं। कितने ही पाश्चात्य दार्शनिकों ने अध्यात्मवाद की आलोचना करते हुए लिखा है कि वह जीवन में आशावाद की प्रेरणा न देकर केवल निराशावाद का संचार करता है। इस आलोचना में कितना सत्याश है जग इस पर हम चिन्तन करें।

इस सत्य-तथ्य से इन्कार नहीं किया जा सकता कि भारतीय दर्शन की मूल प्रेरणा दुःख के प्रतीकार की रही है। भारत के सभी महापुरुष जन-जीवन में व्याप्त दुःख के उपचार की अन्वेषणा करते रहे। जन्म, जरा, मरण और आधि, व्याधि-उपाधि के भय से सत्रन्त जन-जीवन को अमृतत्व का उपदेश देकर अभय करना उनके जीवन का मुख्य लक्ष्य और आदर्श रहा था। उपनिषद् युग के ऋषियों की अनासक्ति को, बुद्ध के वैराग्य को और महावीर के महान त्याग को जीवन का निराशावाद या जीवन से पलायन कहना सर्वथा अनुचित है। दुःख जीवन का चरम और परम सत्य है यह मानकर भारतीय दार्शनिक मौन नहीं बैठे रहे अपितु उन्होंने उसके प्रतीकार का मार्ग भी ढूँढ निकाला। दुःख के प्रतीकार के प्रयत्न को निराशावाद या पलायनवाद नहीं कह सकते। वस्तुतः भारतीय दर्शन का अन्त निराशावाद एवं पलायनवाद में नहीं हुआ है। भारतीय दर्शन का सर्वोच्च ध्येय अनन्त आशावाद और असीम आनन्द की उपलब्धि में रहा है। उस आशा और आनन्द का आधार दुःख की निवृत्ति में पूर्ण विश्वास है, इसलिए भारतीय दर्शन को निराशावादी और पलायनवादी कहना न्याय व तर्क-संगत नहीं है।

भारत के अध्यात्मवादी दर्शन ने कभी भी भोग को जीवन का ध्येय नहीं माना अपितु साधक के लिए भोग को छोड़कर त्याग को ग्रहण करने की प्रबल प्रेरणा प्रदान की। चाहे आचार्य शंकर का अद्वैत वेदान्त हो, रामानुज का विशिष्टाद्वैतवाद हो, बौद्ध दार्शनिक नागार्जुन का शून्यवाद हो, वसुबन्धु का विज्ञानवाद हो, या महावीर का अहिंसा और अनेकान्तवाद हो, उसने अपने युग की जनता को त्याग और तप की प्रेरणा दी। भारतीय दर्शन ने आनन्द का अर्थ भौतिक भोग नहीं माना है—इसे आनन्दाभास और सुखाभास कहा है। आनन्द आत्मा का निज गुण है। वह किसी भी भौतिक तत्त्व का गुण नहीं है और न उससे उपलब्ध किया जा सकता है। भौतिक विषयो के उपभोग का जो सुख है वह क्षणिक है, विनश्वर है। उसका परिणाम दुःख ही है। इस दुःख का समूल और सदा के लिए विनाश एक आनन्दमय अध्यात्मवादी स्थिति में ही भारतीय दार्शनिकों ने पाया है। दुःखों की मुक्ति को ही मोक्ष, निर्वाण और मुक्ति माना गया है। भौतिक भोगों के पूर्ण त्याग की जो भारतीय दर्शन में प्रेरणा दी गई है वह परम शान्ति के लिए है, जीवन की उपेक्षा अथवा निराशा से प्रेरित नहीं है।

भारत की अध्यात्मवादी परम्परा ने शाश्वत, सम्पूर्ण और स्वाश्रित आनन्द की अन्वेषणा को ही दर्शन का चरम लक्ष्य कहा है। यहाँ पर उत्पन्न होने वाले दर्शन सदा ही सहगामी रहे हैं। पाश्चात्य दर्शन की भाँति सत्य केवल बौद्धिक विचारणा का विषय नहीं अपितु सत्य साधना का विषय रहा है। यहाँ के दार्शनिक ऋषि-मुनि केवल सत्य पर चर्चा ही नहीं करते किन्तु सत्य का साक्षात्कार कर उस सत्य-तथ्य को साकार करने का प्रयास भी करते। भारतीय साधकों ने साधना के सरस स्नेह से ज्ञान के दिव्य-दीपक की ज्योति-शिखा को सदा प्रज्ज्वलित रखा। आचार्य शंकर ने, सिद्धसेन दिवाकर ने और धर्मकीर्ति ने सत्य के साथ खिलवाड़ नहीं किया, किन्तु सत्य का सत्कार कर उसे जीवन के कण-कण में उतारने का प्रयास किया। पाश्चात्य दर्शन कमनीय कल्पना के अनन्त गगन में विहरण करता रहा किन्तु उसने मृत्यु को जीवन में उतारने का प्रयत्न नहीं किया। भारतीय दार्शनिक परम्परा असत् से सत् की ओर, अन्धकार से प्रकाश की ओर एवं भोग से त्याग की ओर प्रगतिशील रही है।

□ जैन दार्शनिक साहित्य का विकास

- आगम युग
- अनेकान्त स्थापना युग
- प्रमाणशास्त्र-व्यवस्था युग
- नवीन न्याय युग
- आधुनिक-युग—सम्पादन एवं अनुसंधान युग
- आगमयुगीन जैनदर्शन
- प्रमेय विचार
- नय विचार

जैन दार्शनिक साहित्य का विकास

जैन दर्शन सम्बन्धी जो साहित्य आज उपलब्ध है उसे मुख्य रूप में पाँच भागों में विभक्त किया जा सकता है। श्रमण भगवान महावीर से लेकर आज तक उसका क्या रूप रहा है, उसका सम्यक् परिचय भी हमें प्राप्त हो जाता है। वह क्रम इस प्रकार है —

- १ आगम युग
- २ अनेकान्त स्थापना युग
- ३ प्रमाणशास्त्र व्यवस्था युग
- ४ नवीन न्याय युग
- ५ आधुनिक युग—सम्पादन एवं अनुसंधान युग।

आगम युग

आगमयुग की काल मर्यादा महावीर के परिनिर्वाण अर्थात् वि० पू० ४७० से प्रारम्भ होकर प्रायः एक हजार वर्ष तक जाती है। भगवान महावीर के पावन प्रवचनों का सकलन गणधरो ने किया। अर्थरूप के प्रणेता तीर्थंकर हैं और सूत्र रूप के प्रणेता गणधर हैं। आगम के दो विभाग हो गए—सूत्रागम और अर्थागम। भगवान के उपदेश को अर्थागम और उनके आधार पर की गई सूत्र रचना को सूत्रागम कहा गया। आचार्यों के लिए यह आगम साहित्य निधि बन गया। इसलिए इसका अपर नाम 'गणि-पिटक' हुआ। उस सकलन के मौलिक विभाग बारह थे, अतः वह 'द्वादशांगी' के नाम से भी विश्रुत हुआ। बारह अंग ये हैं—

(१) आचार, (२) सूत्रकृत, (३) स्थान, (४) समवाय (५) भगवती (६) ज्ञाता-धर्मकथा, (७) उपासक दशा, (८) अन्तकृतदशा (९) अनुत्तरी-पपातिक-दशा (१०) प्रश्न व्याकरण, (११) विपाक, (१२) दृष्टिवाद।

आगम साहित्य रचना की दृष्टि से दो भागों में विभक्त किया जा सकता है—अग-प्रविष्ट और अनग-प्रविष्ट। भगवान महावीर के ग्यारह गणधरो ने जो साहित्य सृजन किया वह अग-प्रविष्ट है, स्थविरों ने जिस साहित्य की रचना की वह अनग-प्रविष्ट है। द्वादशांगी के अतिरिक्त अन्य

सम्पूर्ण आगम साहित्य अनग-प्रविष्ट है। दूसरे शब्दों में, यो भी कहा जा सकता है कि गणघरो के प्रश्न पर भगवान ने जो त्रिपदी—उत्पाद, व्यय, और ध्रौव्य का उपदेश दिया उसके आधार से जिस आगम साहित्य की रचना हुई वह अग-प्रविष्ट है और भगवान के मुक्त व्याकरण के आधार पर स्थविरो ने जो रचना की वह अनग-प्रविष्ट है।

आगमों में मुख्य स्थान द्वादशांगी का है। वह स्वतः प्रमाण हैं और शेष आगम परतः प्रमाण हैं अर्थात् द्वादशांगी से जो अविरुद्ध है वे प्रमाण हैं और शेष अप्रमाण हैं।

अनग-प्रविष्ट आगम को भी दो भागों में विभक्त कर सकते हैं। कितने ही स्थविरो के द्वारा रचित हैं और कितने ही निर्यूढ हैं। जो आगम द्वादशांगी या पूर्वी से उद्धृत किये गये हैं, वे निर्यूढ कहलाते हैं। दशवैकालिक, आचाराग का दूसरा श्रुतस्कन्ध, निशीथ, व्यवहार, वृहत्कल्प, दशाश्रुत-स्कन्ध—ये निर्यूढ आगम हैं। आर्य शय्यम्भव ने अपने पुत्र मनक के लिए दशवैकालिक का निर्यूहण किया था^१ शेष आगमों के निर्यूहक श्रुत-केवली भद्रबाहु हैं। प्रज्ञापना के रचयिता श्यामार्य, अनुयोग-द्वार के आर्य रक्षित और नन्दी के देव वाचक हैं।

भाषा की दृष्टि से आगम साहित्य को दो युगों में विभक्त कर सकते हैं। प्रथम युग ई० पू० ४०० से ई० १०० तक का। इस समय जिन आगमों की रचना हुई उन आगमों की भाषा अर्द्ध-मागधी है। द्वितीय युग ई० १०० से ५०० तक का है, इस समय रचित या निर्यूढ आगमों की भाषा जैन महाराष्ट्री प्राकृत है।

स्थानाङ्ग और नन्दी में आगम साहित्य के अग-प्रविष्ट और अग-बाह्य से दो विभाग किये हैं। दिगम्बर साहित्य में भी ये विभाग मिलते हैं। जब आगम-पुरुष की कल्पना की गई तब अग-प्रविष्ट को उसके अग-स्थानीय और वारह सूत्रों को उपाग स्थानीय माना गया। पुरुष के जिस प्रकार दो पैर, दो जघाएँ, दो उरु, दो गात्रार्ध, दो बाहु, ग्रीवा और सिर—ये वारह अंग होते हैं वैसे ही श्रुत-पुरुष के आचार आदि वारह अंग हैं इसलिए वे अग-प्रविष्ट कहलाते हैं।

कान, नाक, आँख, जघा, हाथ और पैर—ये उपाग है। श्रुत-पुरुष के भी औपपातिक आदि बारह उपाग है। जंसे—

अग	उपाग
आचार	औपपातिक
सूत्र	राजप्रश्नीय
स्थान	जीवाभिगम
समवाय	प्रज्ञापना
भगवती	जम्बूद्वीप प्रज्ञप्ति
ज्ञाताधर्मकथा	सूर्य प्रज्ञप्ति
उपासक दशा	चन्द्र प्रज्ञप्ति
अन्तकृत्तदशा	कल्पिका
अनुत्तरौपपातिक दशा	कल्पावतसिका
प्रश्नव्याकरण	पुष्पिका
विपाक	पुष्प चूलिका
दृष्टिवाद	वृष्णिदशा

उपाङ्ग शब्द का प्रयोग सर्व प्रथम आचार्य उमास्वाति ने तत्त्वार्थ-भाष्य में किया है।^१

छेद सूत्र का सबसे प्रथम प्रयोग आवश्यक निर्युक्ति में हुआ^२ फिर भाष्यो में। छेद सूत्र चार हैं—

व्यवहार, वृहत्कल्प, निशीथ और दशाश्रुतस्कन्ध।

मूल शब्द का प्रयोग सबसे अर्वाचीन है। दशवैकालिक और उत्तराध्ययन ये दो मूल सूत्र माने जाते हैं। नन्दी और अनुयोग द्वार ये दो चूलिका सूत्र है।

इस प्रकार अग-वाह्य-श्रुत की समय-समय पर विभिन्न रूप से संयोजना हुई है। साहित्य और सस्कृति ग्रन्थ में मैंने विस्तार से उस पर विवेचन किया है, अतः प्रबुद्ध पाठक वहाँ पर देखें।

१ तत्त्वार्थ भाष्य, टीका पृ० २३

२ आवश्यक निर्युक्ति ७७७

वर्तमान में आगम के जो संस्करण उपलब्ध हैं वे प्रस्तुत रूप में देव-द्विगुणी क्षमाश्रमण के समय के हैं। उसके पूर्व आगम-साहित्य लिपिवद्ध नहीं किया गया था। भगवान् महावीर के परिनिर्वाण के पश्चात् दूसरी शताब्दी में बारह वर्ष का दुर्भिक्ष हुआ, उसके पश्चात् पाटलीपुत्र में आगम वाचना हुई। 'आगम सकलन' का दूसरा प्रयत्न वीर निर्वाण ८२७ से ८४० के मध्य हुआ। उस समय दो वाचनाएँ हुई—एक मथुरा में और दूसरी वल्लभी में। मथुरा में जो वाचना हुई थी वह आर्य स्कन्दिल के नेतृत्व में हुई थी और वल्लभी में जो वाचना हुई वह आचार्य नागार्जुन के नेतृत्व में हुई। वे वाचनाएँ मथुरी वाचना और वल्लभी वाचना के नाम से विश्रुत हैं। इन तीन वाचनाओं में आगम लिखे नहीं गये थे। आगम लिखने का कार्य वीर निर्वाण के ६८० वर्ष के पश्चात् देवद्विगुणी क्षमा-श्रमण के नेतृत्व में वल्लभी में हुआ। उस समय तक बहुत से श्रमण दुर्भिक्ष-जनित कठिनाइयों से काल-कवलित हो गये। बहुत सारा श्रुत विस्मृत हो गया था, अतः जो कण्ठस्थ था, उसे सुना गया। आगमों के आलापक छिन्न-भिन्न, न्यूनाधिक मिले। उन्होंने अपनी मति से उसका सकलन किया, सम्पादन किया और पुस्तकारूढ किया।

आगमों का जो वर्तमान रूप है वह देवद्विगुणी के समय का सकलित है। उन्होंने अग और अगवाह्य दोनों का सकलन और सम्पादन किया। इस लिए वे आगमों के वर्तमान रूप के कर्ता भी माने जाते हैं।^१

आगमों में दार्शनिक चर्चाएँ

आगमों में सूत्रकृत, प्रज्ञापना राजप्रश्नीय, भगवती, नन्दी, स्थानाङ्ग समवायाङ्ग व अनुयोगद्वार में दार्शनिक विषयों पर विचार-विमर्श किया गया है।

सूत्रकृत में उस समय में प्रचलित दार्शनिक मतों का निराकरण किया

१ श्री देवद्विगुणिक्षमाश्रमणेन श्रीवीराद् अशीत्यधिकनवशत (६८०) वर्षे जातेन द्वादशवर्षीयं दुर्भिक्षवशाद् बहुतरसाधुव्यापत्तौ बहुश्रुतविच्छिन्तौ च जाताया भव्यलोकोपकाराय श्रुतव्यक्तये च श्रीसघाग्रहात् मृतावशिष्टतदाकालीन सर्व-साधून् वल्लभ्यामाकार्यं तन्मुखाद् विच्छिन्नावशिष्टान् न्यूनाधिकान् श्रुतिताऽश्रुति-तान् आगमालापकान् अनुक्रमेण स्वमत्या सकलव्य पुस्तकारूढा कृता। ततो मूलतो गणधर-भाषितानामपि तत्सकलानान्तर सर्वेषामपि आगमाना कर्ता श्री देवद्विगुणिक्षमाश्रमण एव जात

गया है। भूताद्वैतवाद का निरसन कर आत्मा की पृथक् ससिद्धि की गई है। ब्रह्माद्वैतवाद के स्थान पर नानात्मवाद की स्थापना की गई है। कर्म और उसके फल की सिद्धि बताई गई है। जगत् की उत्पत्ति विषयक ईश्वरवाद का खण्डन कर, ससार अनादि अनन्त है, यह बताया गया है। क्रियावाद, अक्रियावाद, विनयवाद, अज्ञानवाद आदि वाद, जो उस समय फैले हुए थे, उनका तर्क पुरस्सर खण्डन कर क्रियावाद की स्थापना की गई है।

जीव के विविध भावों का परिचय विस्तार से प्रज्ञापना में दिया गया है।

राजप्रश्नीय में नास्तिकवाद का निराकरण कर आत्मा और परलोक आदि को विविध दृष्टान्त व युक्तियाँ देकर समझाया गया है।

भगवती में प्रसगानुसार नय, प्रमाण सप्तभगी, अनेकान्तवाद आदि अनेक दार्शनिक विषयों का सुन्दर विश्लेषण है।

नन्दी सूत्र में ज्ञान के स्वरूप व उसके भेद-प्रभेदों का अच्छा विवेचन किया गया है।

स्थानाङ्ग में आत्मा, पुद्गल, ज्ञान, प्रभृति विषयों पर चर्चा है। महावीर के सिद्धान्तों में एकान्तवाद को लेकर चिन्तन करने वाले निहत्थ व कहलाते हैं। उनका भी इसमें निरूपण है।

समवायाङ्ग में ज्ञान, नय, प्रमाण आदि विषयों पर चर्चा है।

अनुयोग द्वार में शब्दार्थ की प्रक्रिया का वर्णन मुख्य है। प्रसग से प्रमाण, नय आदि तत्त्वों का भी सुन्दर विश्लेषण है।

प्रस्तुत आगमों की टीकाओं में भी दार्शनिक विषयों की चर्चाएँ विस्तार के साथ हुई हैं।

भाष्यकारों में सघदासगणी व जिनभद्रगणी का नाम विशेष रूप से लिया जाता है। ये दोनों विक्रम की सातवीं शताब्दी में हुए हैं। विशेषा-वश्यक भाष्य जिनभद्र की महत्वपूर्ण कृति है। इसमें तत्त्व का व्यवस्थित व युक्ति-युक्त विवेचन है। सघदासगणी का बृहत्कल्पभाष्य एक सुन्दर कृति है। श्रमणों के आहार-विहार आदि का दार्शनिक व तार्किक दृष्टि से विवेचन है।

संस्कृत टीकाकारों में आचार्य हरिभद्र का नाम विस्मृत नहीं किया जा सकता, जिन्होंने प्राचीन चूणियों के आधार से टीकाएँ लिखी हैं।

टीकाओं में दार्शनिक दृष्टि का विशेष उपयोग किया गया है। आचार्य मलयगिरि की टीकाओं में भी वही बात है। उन्होंने भी यत्र-तत्र दार्शनिक चर्चाएँ की हैं।

आगम साहित्य ज्ञान विज्ञान का अक्षय कोष है तथापि उसमें दार्शनिक दृष्टि उतनी प्रमुख नहीं रही है जितनी आगमेतर साहित्य में रही है। इसका मूल कारण यह है कि आगम साहित्य मुख्य रूप से साधकों के लिए है। साधकों को उद्बोधन देने के लिए अनेक स्थलों पर पुनरावृत्तियाँ भी हुई हैं। दार्शनिक विषयों का निरूपण बाद के साहित्य में विशेष रूप से हुआ है।

तत्त्वार्थ सूत्र आचार्य उमास्वाति की एक महत्त्वपूर्ण कृति है। जैन तत्त्वज्ञान, आचार, भूगोल, खगोल, आत्मविद्या, पदार्थ विज्ञान, कर्मशास्त्र आदि अनेक विषयों पर उसमें सुन्दरतम निरूपण है। आचार्य उमास्वाति ने तत्त्वार्थ सूत्र पर एक भाष्य भी लिखा था। छठी शताब्दी में हुए दिगम्बर आचार्य पूज्यपाद ने तत्त्वार्थ पर सर्वार्थसिद्धि नामक संक्षिप्त टीका लिखी थी। अकलक व विद्यानन्द ने क्रमशः राजवार्तिक व श्लोकवार्तिक की रचना की। ये दोनों भी दिगम्बर आचार्य थे। इनकी टीकाएँ बड़ी महत्त्वपूर्ण हैं। दर्शन के प्रत्येक विषय को इन्होंने स्पर्श किया है। श्वेताम्बर परम्परा के सिद्धसेन और हरिभद्र ने भी बृहत्काय और लघुकाय वृत्तियों की रचना की। इन टीकाओं का निर्माण आठवी-नौवी शताब्दी में हुआ। जैन दार्शनिक प्रगाति की झलक इन टीकाओं में स्पष्ट रूप से देखी जा सकती है। यदि यह कहा जाय तो अतिशयोक्ति नहीं होगी कि जैसे दिङ्नाग के प्रमाण-समुच्चय पर धर्मकीर्ति ने प्रमाणवार्तिक लिखा और उसी को केन्द्र मानकर बौद्ध साहित्य विकसित हुआ, वैसे ही तत्त्वार्थ सूत्र की टीकाओं के आसपास जैन दार्शनिक साहित्य विकसित हुआ। बारहवी शताब्दी में मलयगिरि ने, चौदहवी शताब्दी में चिरन्तन मुनि ने एवं अठारहवी शताब्दी में नवीन न्याय के उद्भट विद्वान् यशोविजयजी ने तत्त्वार्थ पर टीकाएँ लिखी। इनके अतिरिक्त दिगम्बर विज्ञ श्रुतसागर, विबुध सेन, योगीन्द्रदेव, योगदेव, लक्ष्मीदेव, अभयनकी आदि ने तत्त्वार्थ पर टीकाएँ लिखी। उसके पश्चात् बीसवी शताब्दी में भी हिन्दी और गुजराती में तत्त्वार्थ पर अनेक विवेचन लिखे गये हैं।

तत्त्वार्थ सूत्र तक पहुँचते-पहुँचते आगम-युग समाप्त हो जाता है ।

अनेकान्त स्थापना युग

भारतीय दार्शनिक क्षेत्र में बौद्धदर्शन के प्रकाण्ड-पण्डित नागार्जुन ने एक बहुत बड़ी हलचल पैदा कर दी थी और दार्शनिकों में अभिनव चेतना जाग्रत कर दी थी । नागार्जुन ने जब से इस क्षेत्र में पदार्पण किया और अपनी तर्कशक्ति का प्रयोग किया तब से दार्शनिक वाद-विवादों एवं तत्त्व-चर्चा को नूतन मोड़ दिया गया । पहले श्रद्धा की प्रमुखता थी अब श्रद्धा के स्थान पर तर्क की प्रमुखता हो गई । यही कारण है कि दर्शनशास्त्र को नागार्जुन के शून्यवाद के कारण व्यवस्थित रूप मिला । नागार्जुन ने दार्शनिक क्षेत्र में एक क्रान्तिकारी परिवर्तन किया । यह क्रान्तिकारी परिवर्तन बौद्धदर्शन तक ही सीमित नहीं रहा अपितु, उसका प्रभाव भारत के सभी दर्शनों पर पड़ा । परिणामस्वरूप जैनदर्शन भी उससे अछूता न रहा । जैनदर्शन में सिद्धसेन दिवाकर और समन्तभद्र जैसे महान तार्किक और दार्शनिक पैदा हुए । यह समय भारतीय दर्शन के इतिहास में पाँचवीं और छठी शताब्दी का माना जाता है । जैनदर्शन के उन महान तेजस्वी और वर्चस्वी आचार्यों ने श्रमण भगवान् महावीर के समय से श्रुत-साहित्य में जो अनेकान्तवाद के बीज बिखरे हुए थे, उन्हें अनेकान्तवाद के रूप में स्थिर कर निश्चित रूप दिया । इस मूल आधार को लक्ष्य में रखकर ही जैन दार्शनिक साहित्य में इस समय का 'अनेकान्त स्थापनायुग' कहा है । इस युग में आचार्य सिद्धसेन दिवाकर, आचार्य समन्तभद्र, आचार्य मल्लवादी, आचार्य सिंहगणी और पात्रकेशरी ये पाँच जैन दार्शनिक आचार्य हुए हैं । विचारों के इस द्वन्द्वात्मक तूफानी युग में जैन आचार्यों के समक्ष तीन कार्य थे । पहला कार्य था अपने दार्शनिक पक्ष को परिष्कृत एवं परिमार्जित करते हुए तर्क प्रधान बनाना और दूसरा कार्य था बौद्ध आचार्यों की शकाओं का निराकरण करना । तीसरा कार्य था वैदिक परम्परा की ओर से उठने वाले प्रश्नों का तर्क-संगत उत्तर देना । जैन दार्शनिक साहित्य के इतिहास में यह स्वर्णिम युग के नाम से विश्रुत है ।

इस युग में समस्त भारतीय दर्शन के सामने नागार्जुन का शून्यवाद, वसुबन्धु का विज्ञानवाद और वेदान्त का अद्वैतवाद चर्चा के विषय रहे । जैन परम्परा के दार्शनिक आचार्यों ने सोचा शून्यवाद, विज्ञानवाद, अद्वैत-

वाद एव मायावाद के समक्ष जैन परम्परा का अनेकान्तवाद एव स्याद्वाद ही खड़ा हो सकता है और उसी आधार से हम प्रतिवादियों का प्रतिवाद कर अपनी रक्षा कर सकते हैं। इसी आधार में इसको अनेकान्त स्थापनयुग या अनेकान्तवादी युग कहा है।

प्रमाणशास्त्र-व्यवस्था युग

तर्क-शास्त्र के नियम के अनुसार प्रमेय की सिद्धि प्रमाण के द्वारा ही हो सकती है। संस्कृत साहित्य में और विशेष रूप से इस प्रमाणशास्त्र-व्यवस्था युग में “मानाधीना मेयसिद्धि” यह एक प्रसिद्ध नारा था, अर्थात् प्रमेय की सिद्धि प्रमाण के आधार पर ही की जा सकती है। इस युग में जैन परम्परा के सभी आचार्यों का ध्यान अनेकान्त से हटकर प्रमाणशास्त्र पर चला गया।

भारतीय दर्शनशास्त्र के इतिहास में दिङ्नाग के तार्किक विचारों ने एव उसके दार्शनिक विवेचन ने प्रमाणशास्त्र और न्याय-शास्त्र को नूतन प्रेरणा प्रदान की। दिङ्नाग बौद्ध परम्परा में प्रमाणशास्त्र का पिता माना जाता है। वह प्रबल प्रतिभासम्पन्न, तार्किक एव प्रमाणशास्त्र का प्रशस्त व्याख्याता था। दिङ्नाग ने जिस प्रमाण शास्त्र को जन्म दिया उसके पालन-पोषण करने का दायित्व धर्मकीर्ति पर आ गया। दिङ्नाग की प्रतिभा के उदित होते ही दार्शनिक क्षेत्र में बड़ी हलचल मच गई, जिसके फलस्वरूप वैदिक-परम्परा में भी इस युग के तार्किकों ने प्रमाणशास्त्र पर विशेष बल दिया। वैदिक परम्परा में व्योमशिव, जयन्त, उद्योतकर, कुमारिल जैसे मेधावी तार्किक सामने आये। यह समय आठवीं-नौवीं शताब्दी का था। इस समय जैन परम्परा में अनेक आचार्य हुए। उनमें आचार्य हरिभद्र और अकलक का नाम विशेष रूप से उल्लेखनीय है। हरिभद्र ने प्रमाणशास्त्र पर कोई स्वतन्त्र ग्रन्थ नहीं लिखा पर स्व-रचित ‘अनेकान्तजयपताका’ ‘शास्त्रवार्ता समुच्चय’ एव ‘पङ्क-दर्शन समुच्चय’ में प्रमाणशास्त्र पर एव उसकी विकास-वादी परम्परा पर विशेष रूप से चिन्तन प्रस्तुत किया। अकलक ने ‘प्रमाण-संग्रह’, ‘न्यायविनिश्चय’ एव ‘लघुयाम्त्रयी’ आदि ग्रन्थों में प्रमाणशास्त्र का परिष्कार एव तर्कशास्त्र का परिमार्जन बहुत ही व्यवस्थित रूप से किया। विद्यानन्द ने समन्तभद्र की ‘आप्त-मीमामा’ पर अकलक कृत जो अष्टशती थी, उस पर ‘अष्टसहस्री’ लिखकर जैन परम्परा के प्रमाणशास्त्र

को स्थिर रूप प्रदान किया। इसी युग में प्रभाचन्द्र ने 'प्रमेयकमल-मार्तण्ड' और 'न्यायकुमुदचन्द्र' में बड़े विस्तार के साथ प्रमाण-शास्त्र का तार्किक शैली में प्रतिपादन प्रस्तुत किया। वादिदेवसूरि ने 'प्रमाण-नय-तत्त्वालोक' ग्रन्थ पर स्वयं ही 'स्याद्वाद रत्नाकर' जैसी विशाल टीका की रचना की। 'स्याद्वाद रत्नाकर' वस्तुतः जैन परम्परा का रत्नाकर ही है। जैन दर्शन का सम्पूर्ण दृष्टिकोण इसमें आ गया है। यहाँ तक कि इसमें बौद्ध और वैदिक-परम्परा के समर्थ आचार्यों के वादों का प्रतिवाद भी बहुत ही कुशलता के साथ किया है। वादिदेवसूरि के शिष्य रत्नप्रभसूरि ने 'स्याद्वाद रत्नाकर' का मक्षिप्त सस्करण 'रत्नाकरावतारिका' के रूप में प्रस्तुत किया। आचार्य हेमचन्द्र ने प्रमाण-मीमांसा जैसा अद्भुत ग्रन्थ प्रदान किया। मल्लिपेण की 'स्याद्वाद मजरी' भी इसी युग की विशिष्ट देन है। इन सभी आचार्यों ने प्रायः दिङ्नाग के तर्कों का बड़ी सतर्कता व बुद्धिमत्ता से खण्डन किया। इस युग की यह विशेषता रही है कि अपने पक्ष का मण्डन करते हुए दूसरे पक्ष का खण्डन करना। इस युग में खण्डन-मण्डन की प्रवृत्ति विशेष रूप से परिलक्षित होती है।

नवीन न्याय-युग

भारतीय दार्शनिक इतिहास की परम्परा में 'तत्त्वचिन्तामणि' नामक न्याय के ग्रन्थ लेखन के साथ ही न्याय शास्त्र का एक नूतन अध्याय प्रारम्भ होता है। इसका श्रेय विक्रम की तेरहवीं शताब्दी में मिथिला में उत्पन्न होने वाले गणेश नामक प्रतिभा सम्पन्न नैयायिक को है। तत्त्व चिन्तामणि नवीन परिभाषा और नूतन शैली में लिखा गया, न्याय-शास्त्र व दर्शन-शास्त्र का एक महान् ग्रन्थ है। इस ग्रन्थ का विषय न्याय-संगत प्रत्यक्ष आदि चार प्रमाण है। प्रमाणों को सिद्ध करने के लिए गणेश ने जिस नैयायिक भाषा, तर्क और शैली का प्रयोग किया, वह न्याय-शास्त्र के क्षेत्र में विलकुल ही नई थी। न्याय जैसे शुष्क और नीरस विषय में रस का संचार कर जन-जन के आकर्षण की वस्तु बना देना, सामान्य कला नहीं। गणेश ने जिस नूतन और सरस शैली को जन्म दिया वह शैली शनै-शनै अधिक परिष्कृत होती गई। प्रस्तुत ग्रन्थ पर अनेक आचार्यों ने टीकाएँ लिखीं। चिन्तामणि-ग्रन्थ के साथ ही भारतीय दर्शन के युग में एक नूतन युग ही स्थापित हो गया। बौद्ध-नैयायिक भी इस नूतन शैली से प्रभावित हुए। जैनदर्शन के प्रतिभा-

सम्पन्न दार्शनिक भी उस प्रभाव से किस प्रकार बच सकते थे। उन पर भी इस नवीन-न्याय शैली का स्पष्ट प्रभाव पड़ा। विक्रम की सत्तरहवीं शताब्दी के अन्त तक जैनदर्शन में प्राचीन परम्परा और प्राचीन शैली में ही न्याय ग्रन्थों की रचनाएँ होती रही। अठारहवीं शताब्दी के प्रारम्भ में उपाध्याय यशोविजय जी ने नवीन न्याय शैली में न्याय-ग्रन्थों का प्रणयन किया। अनेकान्त-व्यवस्था नामक ग्रन्थ नव्य न्याय शैली में लिखकर अनेकान्तवाद को पुनः प्रतिष्ठित किया। प्रमाणशास्त्र पर 'जैन तर्क भाषा' और 'ज्ञानविन्दु' लिखकर जैन परम्परा के गौरव में चार चाँद लगाये। नयवाद पर, नय-प्रदीप, नय-रहस्य, और नयोपदेश आदि ग्रन्थ लिखे। नयोपदेश पर 'नयामृत-तरणिणी' नामक स्वोपज्ञ वृत्ति लिखी। अष्ट-सहस्री पर विवरण भी लिखा। आचार्य हरिभद्र रचित शास्त्रवार्ता समुच्चय पर 'स्याद्वादकल्पलता' नामक टीका लिखी। भाषा-रहस्य, प्रमाण-रहस्य, वाद-रहस्य, आदि अनेक ग्रन्थों के अतिरिक्त न्याय खण्डखाद्य, और न्यायालोक लिखकर नूतन शैली में ही नैयायिकादि दार्शनिकों की मान्यताओं का निरसन भी किया।

यशोविजयजी के अतिरिक्त यशस्वतसागर और विमलदास ने नव्य न्याय शैली में ग्रन्थों की रचना की।

आधुनिक युग—सम्पादन एवं अनुसन्धान युग

उपाध्याय यशोविजयजी ने जिस परम्परा का श्रीगणेश किया वह परम्परा किसी न किसी रूप में शताब्दी के प्रारम्भ तक चलती रही। कुछ विद्वान् टीका-टिप्पणियाँ लिखते रहे किन्तु इस बीच में महत्त्वपूर्ण कोई परिवर्तन नहीं हुआ। किन्तु अंग्रेजी शासन के युग में जीवन के अन्यान्य क्षेत्रों की भाँति ज्ञान-विज्ञान के क्षेत्र में भी एक बहुत बड़ा परिवर्तन आया। इस युग में प्रायः संस्कृत या प्राकृत भाषा में नवीन ग्रन्थों की रचनाएँ बहुत कम की गईं किन्तु भारतीय दार्शनिक अपनी-अपनी परम्पराओं के प्राचीन ग्रन्थों का सम्पादन एवं अनुसन्धान नये युग की शैली में करने लगे। पाश्चात्य ग्रन्थों के अध्ययन के कारण भारतीय दर्शन-शास्त्र पर पश्चिम के ज्ञान-विज्ञान का स्पष्ट प्रभाव पड़ा। फलस्वरूप प्राचीन साहित्य को नवीन रूप में प्रस्तुत किया जाने लगा। आधुनिक युग की तीन सबसे बड़ी विशेषताएँ हैं—

(१) भारतीय और पाश्चात्य दर्शनो का तुलनात्मक अध्ययन ।

(२) अनुसंधान ।

(३) खोजपूर्ण टिप्पण ।

पाठान्तर व अनेकानेक ग्रन्थो के अवतरण देने की परम्परा भी प्रस्तुत युग की ही देन है ।

जैन परम्परा के दार्शनिक इतिहास में सम्पादन और अनुसंधान की धारा इस युग में प्रारम्भ करने का श्रेय पंडित सुखलाल जी को है । पंडित जी का सम्पादन, अनुसंधान और खोजपूर्ण तुलनात्मक टिप्पण सभी में उनका गम्भीर अध्ययन एवं नवीन दृष्टि स्पष्ट रूप से झलकती है । पंडित सुखलाल जी की परम्परा को आगे बढ़ाने वाले दो और विद्वान हैं—पंडित महेन्द्रकुमार जी जैन और पंडित दलसुख मालवणिया । इन विद्वानों ने अनेक ग्रन्थों का सम्पादन तुलनात्मक टिप्पणों के साथ किया । प्रोफेसर ए० एन० उपाध्ये, प्रोफेसर ए० चक्रवर्ती, एवं डा० हीरालाल जी जैन ने भी महत्वपूर्ण ग्रन्थों का सम्पादन किया है ।

जैन दर्शन के विविध पहलुओं पर अनेक शोधार्थी शोध-प्रबन्ध लिख रहे हैं । नित-नये अनुसंधान कार्य चल रहे हैं । उन सभी का परिचय देना यहाँ पर सम्भव नहीं है । अनुसंधान इस युग की विशेष देन है । इस प्रकार सम्पूर्ण जैन दार्शनिक साहित्य पाँच भागों में विभक्त किया जा सकता है । इस विभाजन से यह स्पष्ट हो जाता है कि जैन दार्शनिक साहित्य कितना विशाल और व्यापक रहा है ।

प्रत्येक युग की अपनी एक विशिष्ट देन होती है । उस देन से जो धारा लाभ उठाती है वह धारा आगे के युग में जीवित रहकर निरन्तर आगे बढ़ती है । जो धारा युग के सस्कार को चिना लिये आगे बढ़ना चाहती है वह क्षीण हो जाती है । मौलिक प्रवृत्ति वही रहती है किन्तु युग के अनुसार उसमें परिवर्तन होता रहता है । अन्तरंग वही रहता है किन्तु बहिरंग बदलता रहता है ।^१

१ जैन दर्शन—(क) डा० मोहनलाल मेहता पृ० ८३ से १२१

(रा) जैन दार्शनिक साहित्य का सिंहावलोकन—श्री दलसुख भाई मालवणिया

(ग) विश्व दर्शन की रूपरेखा—प० विजय मुनि

(घ) मुनिद्वय अभिनन्दन ग्रन्थ

आगमयुगीन जैनदर्शन

आगम साहित्य में दार्शनिक तत्त्वों का निरूपण किस प्रकार हुआ है ? इस प्रश्न का सही समाधान तभी प्राप्त हो सकता है जब हमारी दृष्टि विशाल एवं ऐतिहासिक होगी । जैसे वेदकालीन दर्शन की अपेक्षा उपनिषद्-कालीन दर्शन प्रौढतर है और गीताकालीन दर्शन प्रौढतम है, वैसे ही जैन-दर्शन के सम्बन्ध में भी कहा जा सकता है । आगमकालीन दर्शन की अपेक्षा आगम-व्याख्या साहित्य में जैनदर्शन प्रौढतर हो गया है और तत्त्वार्थसूत्र में पहुँच कर प्रौढतम । अब हमें देखना है कि आगम साहित्य में और उसके व्याख्या साहित्य में जैनदर्शन का प्रारम्भिक रूप क्या और किस रूप में था ?

आगमकालीन दर्शन को दो भागों में विभक्त कर सकते हैं—प्रमेय और प्रमाण अथवा ज्ञेय और ज्ञान । जहाँ तक प्रमेय अथवा ज्ञेय का प्रश्न है, जैन आगम साहित्य में यत्र-तत्र अनेकान्त दृष्टि, सप्तभगी, नय, निक्षेप, द्रव्य, गुण, पर्याय, पदार्थ, क्षेत्र, काल एवं भाव, निश्चय और व्यवहार, निमित्त और उपादान, नियति और पुरुषार्थ, कर्म और उसका फल, आचार और योग आदि विषयों पर विखरा हुआ वर्णन मिलता है । जहाँ तक प्रमाण और ज्ञान का विषय है, उसके सम्बन्ध में संक्षेप में इतना कह सकते हैं कि ज्ञान और उसके भेद-प्रभेदों का विस्तार से निरूपण आगम साहित्य में है । ज्ञान और उसका ऐसा कोई भी भेद नहीं है जिसका उल्लेख आगम और व्याख्या साहित्य में न आया हो । प्रमाण के सम्बन्ध में प्राचीन न्याय पद्धति पर प्रमाण के सभी भेद और उपभेदों का वर्णन भी आगमों में उपलब्ध होता है । जैसे—प्रमाण, उसके प्रत्यक्ष और परोक्ष भेद । अनुमान और उसके सभी अंग, उपमान और शब्द प्रमाण के भेद भी मिलते हैं । नय के लिए आदेश एवं दृष्टि शब्द का प्रयोग भी प्राचीनतर आगमों में मिलता है । नय के द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिक भेद भी प्राप्त होते हैं । पर्यायार्थिक के स्थान पर प्रदेशार्थिक शब्द का प्रयोग भी हुआ है । आगम और उसके व्याख्या साहित्य में सकलादेश और विकलादेश के रूप में प्रमाण-सप्तभगी, नय-सप्तभगी का रूप भी मिलता है । चारों निक्षेपों का वर्णन भी अनेक प्रकार में दिया गया है । स्याद्वाद और अनेकान्तवाद को मुन्दर रूप में प्रस्तुत करने के लिए पुष्कोकिल के स्वप्न का कथन भी रूपक के माध्यम में किया गया है । जीव और परमाणु की नित्यता और अनित्यता पर भी

विचार किया गया है। न्याय-शास्त्र के प्रसिद्धवाद वितण्डा और जल्प जैसे शब्दों का ही नहीं अपितु, उनके लक्षणों का विधान भी आगमों के व्याख्या साहित्य में मिलता है। इस प्रकार प्रमाण व ज्ञान सम्बन्धी वर्णन आगमों में अनेक रूपों में और अनेक प्रसंगों में उपलब्ध होता है जिसे पढ़कर सहज ज्ञात हो जाता है कि आगम युग में जैन परम्परा की दार्शनिक दृष्टि क्या थी? आगम साहित्य में पद-द्रव्य नवपदार्थों का वर्णन भी मिलता है जिसका आगे चल कर विकास हुआ है। यह स्पष्ट है कि जैन परम्परा का आगमकालीन दर्शन, वेदकालीन वेद परम्परा के दर्शन में अधिक विकसित और व्यवस्थित प्रतीत होता है।

प्रमेय विचार

दर्शन-साहित्य में प्रमेय और ज्ञेय ये दोनों शब्द एक ही अर्थ में व्यवहृत होते हैं। जो प्रमा का विषय है, वह प्रमेय कहलाता है। जो ज्ञान का विषय हो वह ज्ञेय कहलाता है। सम्यक्-ज्ञान को ही प्रमा कहा जाता है। ज्ञान विषयी होता है। ज्ञान से जो जाना जाता है वह ज्ञेय है। किसी भी ज्ञेय और किसी भी प्रमेय का ज्ञान जैन परम्परा में अनेक दृष्टि से किया जाता है। जैन दृष्टि से जब किसी भी विषय पर, किसी भी वस्तु पर, या किसी भी पदार्थ पर चिन्तन किया जाता है तो अनेकान्त दृष्टि में ही उसका सम्यक् निर्णय हो सकता है।

जैन अनुश्रुति के अनुसार भगवान महावीर ने अपने पूर्व परम्परा से आए हुए तत्त्व-दर्शन में किञ्चित् मात्र भी परिवर्तन नहीं किया। जैसा भगवान पार्श्व और अन्य तीर्थंकरों ने पाँच ज्ञान, चार निक्षेप, स्व-चतुष्टय और पर-चतुष्टय, पद द्रव्य, सप्त तत्त्व, नव-पदार्थ, पचास्तिकाय, कर्म और आत्मा गुणस्थान नेश्या और ध्यान के स्वरूप का वर्णन किया वैसा महावीर ने भी किया। उसमें किसी भी प्रकार का अन्तर और भेद महावीर ने नहीं डाला। यह प्रमेय विस्तार भगवान महावीर के पूर्व भी था। भगवान महावीर ने भगवान पार्श्व की परम्परा के आचार में भेद किया था। यह उत्तराध्ययन आदि में आये हुए केशी-गौतम सम्वाद आदि से स्पष्ट होता है।

भगवान महावीर को छद्मस्थ अवस्था में शूलपाणि यक्ष के उपद्रव के पश्चात् किञ्चित् निद्रा आई थी। उसमें उन्होंने दस स्वप्न देखे थे। उसमें एक स्वप्न में एक बड़े चित्र-विचित्र पाँखवाले पुष्कोकिल को देखा था।

उस स्वप्न के फल में बताया गया कि भगवान महावीर चित्र-विचित्र सिद्धान्त (स्व-पर सिद्धान्त) को बताने वाले द्वादशांग का उपदेश करेंगे। उसके पश्चात् जैन दार्शनिकों ने चित्रज्ञान और चित्रपट को लेकर बौद्ध और न्याय-वैशेषिक के सामने अनेकान्त को सिद्ध किया। स्वप्न में देखे हुए पुष्कोकिल की पाखो को चित्र-विचित्र कहने का और आगमों को विचित्र विशेषण देने का यही अभिप्राय ज्ञात होता है कि उनका उपदेश एकरंगी न होकर अनेकरंगी था—अनेकान्तवादी था। भगवान महावीर से जब कोई प्रश्न करता तब वे उसका उत्तर अनेकान्त दृष्टि से देते थे। सूत्रकृताङ्ग में भगवान से प्रश्न किया गया—‘भगवान् ! भिक्षु को कैसी भाषा का प्रयोग करना चाहिए ?’ उत्तर में भगवान ने कहा—‘विभज्यवाद का प्रयोग करना चाहिए।’ विभज्यवाद का सही तात्पर्य क्या है, इसे समझने के लिए जैन व्याख्या साहित्य के अतिरिक्त बौद्ध ग्रन्थ भी उपयोगी है।

मज्झिम निकाय में शुभमाणवक के प्रश्न के उत्तर में तथागत बुद्ध ने कहा—हे माणवक ! मैं विभज्यवादी हूँ, एकाशवादी नहीं। इसका अर्थ यह हुआ कि जैन परम्परा के विभज्यवाद और अनेकान्तवाद को तथागत बुद्ध ने भी स्वीकार किया। वस्तुतः किसी भी प्रश्न के उत्तर देने की अनेकान्तात्मक पद्धति विभज्यवाद है। विभज्यवाद और अनेकान्तवाद के सम्बन्ध में इतना जानने के पश्चात् स्याद्वाद के सम्बन्ध में समझना आवश्यक है। स्याद्वाद का अर्थ है कथन करने की एक विशिष्ट पद्धति। जब अनेकान्तात्मक वस्तु के किसी एक धर्म का उल्लेख अभीष्ट हो तब अन्य धर्मों के सरक्षण के लिए ‘स्यात्’ शब्द का प्रयोग किया जाता है तो वह कथन स्याद्वाद कहलाता है। स्याद्वाद अनेकान्तवाद भगवान महावीर की मौलिक व नूतन उद्भावना है।

द्रव्य के सम्बन्ध में आगम साहित्य में अनेक स्थलों पर वर्णन मिलता है। द्रव्य, गुण और पर्याय ये तीन शब्द हैं। द्रव्य में गुण रहता है और गुण का परिणमन ही पर्याय है। द्रव्य, गुण और पर्याय ये तीनों विभक्त होकर के भी अविभक्त हैं। मुख्य रूप से द्रव्य के जीव और अजीव ये दो भेद हैं।^१ दूसरे शब्दों में, चेतन द्रव्य और जड द्रव्य कह सकते हैं। यो द्रव्यों की मग्या धर्म, अधर्म, आकाश, काल, जीव और पुद्गल ये छह हैं। काल के अतिरिक्त पाँच अस्तिकाय हैं। अस्तिकाय का अर्थ प्रदेशों का समूह है। काल के प्रदेश

नहीं होते इसलिए उसके साथ अस्तिकाय शब्द नहीं जोड़ा गया। प्रत्येक द्रव्य अनन्त गुण वाला होता है और प्रत्येक गुण की अनन्त पर्याय होती है।

आगम साहित्य में निक्षेप का वर्णन भी आता है। अनुयोगद्वारा में इसका विस्तार से विश्लेषण है। पर गणधर-कृत नहीं है। गणधर-कृत अगो में स्थानाङ्ग सूत्र^१ में 'सर्व' के जो प्रकार बताए गये हैं इससे यह ज्ञात होता है कि निक्षेपो का उपदेश स्वयं भगवान् महावीर ने दिया। हम शब्द व्यवहार करते हैं पर यदि वक्ता के विवक्षित-अभीष्ट अर्थ को न समझा जाय तो बड़ा अनर्थ हो सकता है। निक्षेप का अर्थ है—अर्थ निरूपण पद्धति। भगवान् महावीर ने शब्दों के प्रयोग को चार प्रकार के अर्थों में विभक्त किया है—नाम, स्थापना, द्रव्य और भाव। यह निक्षेप-पद्धति प्राचीन से प्रचीन आगम साहित्य में मिलती है और नूतन युग के न्याय ग्रन्थों में भी। आगमेतर ग्रन्थों में नवीन दृष्टि से इसका निरूपण किया गया है। यशोविजयजी ने जैन तर्क भाषा में प्रमाण, नय के साथ ही निक्षेप पर भी चिन्तन किया है।

आगम साहित्य में द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव का भी वर्णन है। इन्हें स्वचतुष्टय और पर-चतुष्टय के रूप में भी कहा है। स्वद्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव स्वचतुष्टय और पर द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव पर-चतुष्टय। एक ही वस्तु के विषय में विविध मतों की जो सृष्टि होती है उसमें द्रष्टा की रुचि, शक्ति, दर्शन का साधन, दृश्य की दैहिक और कालिक स्थिति, दृश्य का स्थूल और सूक्ष्म रूप प्रभृति अनेक कारण हैं। जिससे प्रत्येक द्रष्टा और दृश्य हर एक क्षण में विशेष-विशेष होकर विविध मतों के निर्माण में निमित्त बनते हैं। उन सभी कारणों की गणना करना संभव नहीं है और न तत्कृत विशेषों का परिगणन करना ही संभव है। एतदर्थ ही सूक्ष्म विशेषताओं के कारण से होने वाले विविध मतों की परिगणना करना भी असंभव है। इस असंभव को लक्ष्य में रखकर ही भगवान् महावीर ने सभी अपेक्षाओं का वर्गीकरण द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव से किया है।

प्रमाण-विचार

जैन आगम साहित्य में प्रमाण और ज्ञान का वर्णन अनेक स्थलों पर

हुआ है। प्रमाण और ज्ञान किसी भी वस्तु के जानने में साधन है। प्रमाण की अपेक्षा आगमो में ज्ञान का वर्णन विस्तार से आया है। पञ्चज्ञान की चर्चा भगवान महावीर से पूर्व भी थी, ऐसा राजप्रशनीय से ज्ञात होता है। आगम साहित्य में ज्ञान के भेदों और उपभेदों का वर्णन किया गया है। कर्म-शास्त्र में ज्ञानावरणीय कर्म के जो भेद और उपभेद निरूपित किये गये हैं जीव-मार्गणाओं में पाँच ज्ञानों का जो वर्णन है और पूर्व साहित्य में ज्ञान का स्वतंत्र निरूपण करने वाला ज्ञान प्रवाद पूर्ण है, इन सभी से यही स्पष्ट होता है कि भगवान महावीर से पूर्व भी पंच ज्ञानों का वर्णन था। आगम साहित्य के आधार से ज्ञान की तीन भूमिकाएँ बनती हैं—पहली भूमिका वह है जिसमें ज्ञान के पाँच भेद बताए गए हैं। द्वितीय भूमिका वह है जिसमें पाँच ज्ञानों को प्रत्यक्ष और परोक्ष इन दो भागों में विभक्त कर मति और श्रुत को परोक्ष में और अवधि, मन पर्यव, और केवलज्ञान को प्रत्यक्ष में माना है। तीसरी भूमिका वह है जिसमें इन्द्रिय जन्य ज्ञानों को प्रत्यक्ष और परोक्ष, उभय रूप में स्थान दिया है।

ज्ञान चर्चा की इन तीनों आगमिक भूमिकाओं की यह एक महत्वपूर्ण विशेषता रही है कि इनमें ज्ञान-चर्चा के साथ अन्यान्य दर्शनों में प्रचलित प्रमाण-चर्चा का किसी भी प्रकार का सम्बन्ध या समन्वय स्थापित नहीं किया है। आगमकार ने इन ज्ञानों में सम्यक्त्व और मिथ्यात्व का भेद कर वह सिद्ध कर दिया है जो अन्य दर्शन वाले प्रमाण और अप्रमाण के विभाग द्वारा बताना चाहते हैं। प्रमाण और अप्रमाण जैसे विशेषण न देकर प्रथम तीन ज्ञानों में अज्ञान-विपर्यय-मिथ्यात्व और सम्यक्त्व की सभावना मानी है और अन्तिम दो ज्ञानों को एकान्त सम्यक्त्वयुक्त बताया है। इस प्रकार पाँच ज्ञानों को प्रमाण और अप्रमाण न कहकर उन विशेषणों का प्रयोजन अन्य रूप से निष्पन्न किया है।

ज्ञान के समान प्रमाण की चर्चा आगम और व्याख्या-साहित्य में विस्तार से नहीं आयी है। अनुयोगद्वारा व नन्दी सूत्र में प्रमाण शब्द को उसके विस्तृत अर्थ में लेकर उसके दो भेद किये हैं—इन्द्रियप्रत्यक्ष और नोडन्द्रिय प्रत्यक्ष। इन्द्रियप्रत्यक्ष में पाँच इन्द्रियों से होने वाले पाँच प्रकार के प्रत्यक्ष का समावेश किया है। नोडन्द्रिय-प्रत्यक्ष में अवधिप्रत्यक्ष, मन पर्याय-प्रत्यक्ष और केवल-प्रत्यक्ष को लिया है। यहाँ पर 'नो' शब्द का अर्थ

इन्द्रिय का अभाव है। ये तीनों ज्ञान इन्द्रियजन्य नहीं हैं किन्तु आत्म-सापेक्ष हैं। जैनदृष्टि से इन्द्रियजन्य ज्ञानों को परोक्ष कहा है किन्तु प्रमत्त चर्चा दूसरों के प्रमाणों के आधार से की गई है, अतः यहाँ उसी के अनुसार इन्द्रिय-जन्य ज्ञान को प्रत्यक्ष कहा है। अनुयोगद्वारा में अनुमान के पूर्ववत्, शेषवत् और दृष्टसाधर्म्यवत् ये तीन भेद किये हैं, किन्तु स्वार्थ और परार्थ भेद नहीं किये हैं। आगम और व्याख्या साहित्य में अनुमान के भेद और उपभेदों का कथन भी है। अनुमान के अवयवों का भी वर्णन है।

नय-विचार

जैन आगमसाहित्य में प्रमाण के साथ, प्रमाण के एक अश नय का भी निरूपण है। स्थानाङ्ग, भगवती और अनुयोग द्वार में नयों का वर्णन बिखरे हुए रूप में मिलता है। नय के स्थान पर आदेश और दृष्टि इन दो शब्दों का भी प्रयोग आगम में मिलता है। अनेकान्तात्मक वस्तु के अनन्त धर्मों में से जब किसी एक ही धर्म का ज्ञान होता है तब उसे नय कहा जाता है। जितने भी मत, पक्ष और दर्शन हैं वे अपने पक्ष की स्थापना करते हैं और दूसरे पक्ष का निरसन करते हैं। एक का भण्डन कर दूसरे का खण्डन करने से कदाग्रह और हठाग्रह पैदा होता है। भगवान् महावीर ने उस कदाग्रह और हठाग्रह के विष को निकालकर नयवाद की समन्वय दृष्टि रूपी अमृत प्रदान किया। नयवाद को दृष्टिवाद, आदेशवाद और अपेक्षा-वाद कहा गया है उसका भी यही रहस्य है। नय के भेद और प्रभेदों के सम्बन्ध में हमने अगले अध्यायों में विस्तार से विश्लेषण किया है। नय एक प्रकार का विशेष दृष्टिकोण है, विचार करने की पद्धति है और यही अनेकान्तवाद का मूल आधार है।

आगम साहित्य में न्याय शास्त्र सम्मत वाद, कथा एवं विवाद का भी यथाप्रसंग वर्णन है। मूल आगम और उसके व्याख्या साहित्य में यथाप्रसंग जैन दर्शन के मूल तत्त्वों का विवेचन और विश्लेषण मिलता है।

आगमोत्तर जैनदर्शन

आगम साहित्य के पश्चात् और तर्क युग के पूर्व जो जैन दर्शन लिखा गया वह आगमोत्तर जैन दर्शन है। उस समय मुख्य रूप से कर्म-शास्त्र, आचार-शास्त्र, तत्त्व-विचार, द्रव्य-विचार, अध्यात्मवाद, और योग आदि विषयों पर साधिकार लिखा गया।

कर्म-शास्त्र पर सिद्धान्त चक्रवर्ती नेमिचन्द्र ने 'गोम्मटसार का कर्म-काण्ड, देवेन्द्रसूरि ने कर्मग्रन्थ आदि लिखे। आचार शास्त्र में मूलाचार, भगवती आराधना, अनगारधर्मामृत, धर्म विन्दु-प्रकरण, योग शास्त्र, रत्न-करण्ड-श्रावकाचार, वसुनन्दी-श्रावकाचार, पण्डित आशावर का सागार धर्मामृत आदि हैं। वाचक उमास्वाति का तत्त्वार्थसूत्र, उसकी टीकाएँ-उपटीकाएँ, नेमिचन्द्र का द्रव्य सग्रह, आचार्य कुन्दकुन्द के प्रवचनसार, समयसार, नियमसार, पचास्तिकायसार आदि तत्त्व-विचार विषयक ग्रन्थ हैं। आचार्य हरिभद्र के 'योगविशिका, योग-शतक, योग-दृष्टि समुच्चय' योगविन्दु प्रकरण, ये उस युग की प्रतिनिधि कृतियाँ हैं। इस युग के आचार्यों ने तत्त्व पर मुख्य रूप में लिखा। ●

द्वितीय ८

[प्रमेय चर्चा]

- लोकवाद
- जैनदर्शन की रोड तत्त्ववाद
- आत्मवाद एक पर्यवेक्षण
- अजीवतत्त्व एक अवलोकन
- पुद्गल एक चिन्तन
- पुण्य एवं पाप तत्त्व एक परिचय
- आश्रयतत्त्व एक विवेचन
- सवर एवं निर्जरा तत्त्व एक भीमासा
- बंध और मोक्ष तत्त्व एक विश्लेषण

कर्म-शास्त्र पर सिद्धान्त चक्रवर्ती नेमिचन्द्र ने 'गोम्मटसार का कर्म-काण्ड, देवेन्द्रसूरि ने कर्मग्रन्थ आदि लिखे। आचार शास्त्र में मूलाचार, भगवती आराधना, अनगारधर्ममृत, धर्म विन्दु-प्रकरण, योग शास्त्र, रत्न-करण्ड-श्रावकाचार, वसुनन्दी-श्रावकाचार, पण्डित आशावर का सागार धर्ममृत आदि हैं। वाचक उमास्वाति का तत्त्वार्थसूत्र, उसकी टीकाएँ-उपटीकाएँ, नेमिचन्द्र का द्रव्य सग्रह, आचार्य कुन्दकुन्द के प्रवचनसार, समयसार, नियमसार, पचास्तिकायसार आदि तत्त्व-विचार विषयक ग्रन्थ हैं। आचार्य हरिभद्र के 'योगविशिका, योग-शतक, योग-दृष्टि समुच्चय' योगविन्दु प्रकरण, ये उस युग की प्रतिनिधि कृतियाँ हैं। इस युग के आचार्या ने तत्त्व पर मुख्य रूप से लिखा। ●

द्वितीय ८

[प्रमेय चर्चा]

- लोकवाद
- जैनदर्शन की रीढ़ तत्त्ववाद
- आत्मवाद एक पर्यावेक्षण
- अजीवतत्त्व एक अवलोकन
- पुद्गल एक चिन्तन
- पुण्य एव पाप तत्त्व एक परिचय
- आश्वतत्त्व एक विवेचन
- सत्त्व एव निर्जरा तत्त्व एक भीमासा
- ब्रह्म और मोक्ष तत्त्व एक विश्लेषण

□ लोकवाद

- लोक क्या है
- लोक और अलोक
- लोक और अलोक का सस्थान
- अँध्वलोक
- मध्यलोक
- अधोलोक
- लोक-स्थिति
- सृष्टिवाद
- भेदाभेदवाद
- द्रव्य
- द्रव्य और पर्याय

लोकवाद

यह विराट् विश्व, जो हमे दृष्टिगोचर हो रहा है, इतना ही है या इससे भी परे कुछ है ? इसका प्रारम्भ कब हुआ ? और इसका अन्त कब होगा ? इसके मूल में क्या है ? इसका व्यवस्थापक कौन है ? इसका विकास कैसे हुआ ? आदि अनेको प्रश्न मानव-मस्तिष्क में उभरते रहते हैं। इन प्रश्नों का समाधान विभिन्न विचारकों ने विभिन्न प्रकार से किया है। आधुनिक विज्ञान भी इन तथ्यों की खोज में अनवरत प्रयत्नशील है।

श्रमण भगवान महावीर के युग में इन प्रश्नों पर गहराई से चर्चा, विचारणाएँ चलती थी। तथागत बुद्ध उन्हें अव्याकृत कहकर टालने का प्रयास करते।^१ परन्तु श्रमण भगवान महावीर उन सभी प्रश्नों का समाधान करते थे।

भगवान महावीर का एक प्रिय शिष्य आर्य रोह था। उसने एक दिन भगवान से पूछा—भगवन् ! पहले लोक हुआ और फिर अलोक हुआ ? या पहले अलोक हुआ और फिर लोक हुआ ?

१ तथागत बुद्ध ने इन १० प्रश्नों को अव्याकृत कहा—

- (१) लोक शाश्वत है ?
- (२) अलोक अशाश्वत है ?
- (३) लोक अन्तवान है ?
- (४) लोक अनन्त है ?
- (५) जीव और शरीर एक हैं ?
- (६) जीव और शरीर भिन्न हैं ?
- (७) मरने के बाद तथागत होते हैं ?
- (८) मरने के बाद तथागत नहीं होते ?
- (९) मरने के बाद तथागत होते भी हैं और नहीं भी होते ?
- (१०) मरने के बाद तथागत न- होते हैं और न- नहीं होते ?

—मज्झिमनिकाय चूलमालुक्ख सुत्त ६३

भगवान ने समाधान दिया—रोह । लोक और अलोक—ये दोनों पहले से हैं और पीछे रहेंगे—अनादि से हैं और अनन्त काल तक रहेंगे । दोनों शाश्वत भाव हैं, अनानुपूर्वी हैं । इनमें पौर्वापर्य नहीं है ।^१

लोक क्या है ?

जहाँ हम रहते हैं वह लोक है, लोक अलोक के बिना नहीं हो सकता इसलिए अलोक भी है । अलोक केवल आकाश है । धर्म, अधर्म, काल, पुद्गल और जीव द्रव्य का वहाँ पर अभाव है । लोक वह है, जहाँ पर इन छहो द्रव्यों की सहस्थिति होती है । दूसरे शब्दों में कहा जाय तो पचास्ति-कायो का जो सहावस्थान है वह लोक है ।^२ उत्तराध्ययन में सक्षेप की दृष्टि से जीव और अजीव की सहस्थिति को लोक कहा है ।^३

लोक और अलोक का विभाग नया नहीं किन्तु शाश्वत है और उनके विभाजक तत्त्व भी शाश्वत हैं । यह एक तथ्य है कि कृत्रिम वस्तु से शाश्वत-वस्तु का कभी विभाजन नहीं हो सकता । छहो द्रव्य शाश्वतिक है । आकाश का विभाजन होता है अतः वह विभाजन का हेतु नहीं बन सकता । काल परिणमन का हेतु है । हम लिख चुके हैं कि काल के दो विभाग हैं नैश्चयिक और व्यावहारिक । नैश्चयिक काल जीव और अजीव की पर्याय मात्र है । जो लोक और अलोक दोनों में है । व्यावहारिक काल सूर्य और चन्द्र की गतिक्रिया से होने वाला समय का विभाग है जो मनुष्य लोक के अतिरिक्त अन्यत्र नहीं होता । जीव और पुद्गल ये दोनों गतिशील हैं और मध्यम परिणाम वाले हैं । लोक-अलोक की सीमा निर्धारण करने वाले स्थिर और व्यापक तत्त्व हैं धर्मास्तिकाय और अधर्मास्तिकाय । ये अखण्ड आकाश को दो भागों में विभाजित करते हैं । ये जहाँ तक है वहाँ तक लोक है, और जहाँ पर इनका अभाव है वह अलोक है । धर्म और अधर्म के अभाव में गति और स्थिति में सहायता नहीं मिलती इसलिए जीव और पुद्गल लोक में ही हैं, अलोक में नहीं ।

लोक और अलोक

लोक ससीम है और अलोक अससीम है । लोकाकाश के असख्यात

१ भगवती १।६

२ भगवती १३।४

३ उत्तराध्ययन ३६।२

प्रदेश है और अलोकाकाश के अनन्त प्रदेश है। लोक चौदह रज्जू-परिमाण-परिमित है, पर अलोक के लिए ऐसा कोई विधान नहीं किया जा सकता। भगवती मे आर्य स्कन्दक के प्रश्न के उत्तर मे भगवान ने कहा—लोक, द्रव्य की अपेक्षा से सान्त है क्योंकि वह सख्या मे एक हे। क्षेत्र की दृष्टि से लोक सान्त है, क्योंकि सकल आकाश मे से कुछ ही भाग लोक है। काल की दृष्टि से लोक अनन्त है, शाश्वत है, क्योंकि ऐसा कोई काल नहीं, जिसमे लोक का अस्तित्व न हो और भाव अर्थात् पर्यायो की अपेक्षा से लोक अनन्त है क्योंकि लोक द्रव्य की पर्याय अनन्त हैं।^१

महान् वैज्ञानिक अलबर्ट आइन्स्टीन ने जो लोक-अलोक का स्वरूप चित्रित किया है वह जैनदृष्टि से मिलता हुआ है। वे लिखते हैं—‘लोक परिमित है। लोक के परे अलोक अपरिमित है। लोक के परिमित होने का कारण यह है कि द्रव्य अथवा शक्ति लोक के बाहर नहीं जा सकती। लोक के बाहर उस शक्ति का अभाव है, जो गति मे सहायक होता है।’

लोक और अलोक का सस्थान

लोक नीचे विस्तृत है, मध्य मे सकरा है और ऊपर-ऊपर मृदगाकार है। तीन शरावो मे से एक शराव ओघा, दूसरा सीधा, और तीसरा उसके ऊपर ओघा रखने से जो आकार बनता है वह आकार त्रिशरावसपुट आकार कहलाता है। वही आकार लोक का है। दूसरे शब्दो मे लोक का आकार सुप्रतिष्ठक सस्थान भी कहा है। अलोक का आकार मध्य मे पोल वाले गोले के सदृश है। अलोक का कोई भी विभाग नहीं है वह एकाकार है। लोकाकाश तीन विभागो मे विभक्त है—ऊर्ध्व लोक, मध्य लोक और अधो लोक।^२ तीनों लोको की लम्बाई चौदह रज्जू है। ऊर्ध्व लोक सात रज्जू से कुछ न्यून है। मध्य लोक अठारहसौ योजन प्रमाण है और अधोलोक सात रज्जू से कुछ अधिक है।

आकाश एक अखण्ड द्रव्य होने पर भी धर्मास्तिकाय, अधर्मास्तिकाय के कारण लोक और अलोक इस रूप मे दो भागो मे विभक्त हो जाता है। वैसे ही धर्मास्तिकाय-अधर्मास्तिकाय के द्वारा लोकाकाश के भी, जो ऊर्ध्व, मध्य,

१ भगवती २।१।६०

२ भगवती १।१।१०

अधोलोक तीन विभाग किये उनकी भी विभिन्न आकृतियाँ बनती हैं।^१ धर्मास्तिकाय, अधर्मास्तिकाय कही पर फैली हुई है और कही पर सकुचित है। ऊर्ध्वलोक में धर्म, अधर्म विस्तृत होते चले गये हैं। इसलिए उसका आकार ऊर्ध्वमुख मृदग के समान है। मध्यलोक में वे कृश हैं इसलिए उसका आकार बिना किनारी वाली शालर के समान है। नीचे की ओर फिर वे विस्तृत रूप से व्याप्त हैं अतः अधोलोक का आकार ओधे किये हुये शराव के सदृश बनता है। अलोकाकाश में दूसरे द्रव्य का अभाव होने से उसकी कोई आकृति नहीं है। लोकाकाश की मोटाई सात रज्जू की है।

लोक की मोटाई को समझाने के लिए भगवान् महावीर ने रूपक की भाषा में कहा—एक देव मेरु पर्वत की चूलिका पर खड़ा है—जो एक लाख योजन की ऊँचाई पर है। नीचे चारों दिशाओं में दिक्-कुमारिकाएँ हाथ में वलिपिंड लेकर बहिर्मुखी रहकर उस वलिपिंड को एक साथ फेकती हैं। उस समय वह देवता दीडता है। चारों वलिपिंडों को पृथ्वी पर गिरने से पूर्व ही वह हाथ में ले लेता है। इसे शीघ्रगति कहते हैं। इस शीघ्रगति से छह देव लोक का अन्त लेने के लिए पूर्व, पश्चिम, उत्तर, दक्षिण, ऊँची और नीची इन छह दिशाओं में चले। ठीक उसी समय एक सेठ के घर में एक हजार वर्ष की आयुवाला पुत्र पैदा हुआ, उसकी आयु समाप्त हो गई। उसके पश्चात् हजार वर्ष की आयु वाले उसके बेटे पोते हुए। इस प्रकार सात पीढ़ियाँ व्यतीत हो गईं। उसके नाम-गोत्र भी मिट गये, तथापि देवता चलते रहे किन्तु लोक का अन्त प्राप्त न कर सके। यह ठीक है कि उन्होंने अधिक भाग पार किया है, जो भाग शेष रहा वह असंख्यातवा भाग है। इससे यह सिद्ध है कि लोक कितना बड़ा है।

प्र० आइन्स्टीन ने लोक का व्यास एक करोड़ अस्सी लाख प्रकाश वर्ष माना है। एक प्रकाश वर्ष उस दूरी को कहते हैं जो प्रकाश की किरण १,८६,००० मील प्रति सेकण्ड के हिसाब से एक वर्ष में तय करती है।

ऊर्ध्वलोक

जहाँ पर हम लोग रहते हैं उससे नव सौ योजन ऊपर का भाग ऊर्ध्व लोक कहलाता है। ऊर्ध्वलोक में मुख्य रूप से देवों का निवास है इस-

लिए उसे देवलोक, ब्रह्मलोक, यक्षलोक और स्वर्गलोक भी कहते हैं।^१ अन्तिम देवलोक का नाम सर्वार्थसिद्ध है। उससे वारह योजन ऊपर एक सिद्ध-शिला है। यह सिद्ध-शिला ४५ लाख योजन लम्बी और इतनी ही चौड़ी है, इसकी परिधि कुछ अधिक तीन गुनी है। मध्य भाग में इसकी मोटाई आठ योजन है।^२ जो क्रमशः चारों ओर से कृश होती हुई अन्त में मक्खी के पर से भी अधिक कृश हो गई है। इसका आकार खोले हुए छत्र के समान है। शख, अक-रत्न और कुन्द पुष्प के समान स्वभावतः सफेद, निर्मल, कल्याणकारिणी एवं स्वर्णमयी होने से इसे 'सीता' नाम से भी अभिहित किया है। इसे 'ईपत्प्राग्भारा' नाम से भी उल्लिखित किया गया है। इससे एक योजन प्रमाण ऊपर वाले क्षेत्र को लोकान्तभाग कहा है क्योंकि उसके पश्चात् लोक की सीमा समाप्त हो जाती है। इस योजन-प्रमाण लोकान्त भाग के ऊपरी क्रोश के छठे भाग में भुक्त आत्माओं का निवास माना गया है।^३ उत्तराध्ययन में लोकान्त को लोकाग्र भी कहा है।^४

देव एक विशेष प्रकार की शय्या पर जन्म लेते हैं। वे गर्भज नहीं, उनकी अकाल मृत्यु भी नहीं होती। उनमें अद्भुत पराक्रम होता है। देवों के चार प्रकार हैं—भवनपति, व्यन्तर, ज्योतिष्क और वैमानिक। जिन स्वर्गों में इन्द्र सामानिक आदि पद होते हैं वे कल्प के नाम से विश्रुत हैं और कल्पो में उत्पन्न देव कल्पोत्पन्न कहलाते हैं। कल्पो के ऊपर के देव कल्पातीत कहलाते हैं। वहाँ पर देवों में किसी भी प्रकार की असमानता नहीं होती। वे सभी इन्द्रवत् होने से अहमिन्द्र भी कहलाते हैं। किसी निमित्त से मानव लोक में आने का प्रसंग उपस्थित होने पर कल्पोत्पन्न देव ही आते हैं, कल्पातीत देव नहीं। भवनवासी से लेकर ऐशान कल्प तक के देव वासनात्मक सुख-भोग मानवों की भाँति करते हैं। सनत्कुमार व माहेन्द्र कल्प के देवगण देवियों के साथ शरीर का मात्र स्पर्श कर काम सुख प्राप्त करते हैं। ब्रह्म

१ देखें—उत्तराध्ययन, १६।८, १८।२६, ५।२४, १४।४१

२ अवचूरिकार ने आठ योजन प्रमाण में 'उत्सेष्ठागुल' से और अनुयोगद्वार में 'प्रमाणागुल' से क्षेत्र सीमा नापने की कल्पना की जिससे काफी अन्तर आ जाता है
—देखें आचार्य आत्माराम जी म० उत्तरा० टीका पृष्ठ १६६८

३ उत्तराध्ययन ३६।५७-६२

४ उत्तराध्ययन ३६।५६

और लान्तक कल्पो के देव, देवियों की सुन्दरता को ही देखकर अपनी वासना की पूर्ति करते हैं। महाशुक्र, सहस्रार कल्पो के देव सिर्फ देवियों का मधुर गान सुनकर ही अपनी वासना को तृप्त करते हैं। आनत प्राणत, आरण और अच्युत कल्पो के देवगण मात्र देवियों को स्मरण करके ही अपनी कामेच्छा को शान्त करते हैं। शेष देव काम वासना से रहित होते हैं। लौकान्तिक देव भी विषय-रति से रहित होने के कारण देवर्षि कहलाते हैं।

मध्य-लोक

मध्य लोक १००० योजन प्रमाण है। उत्तराध्ययन में मध्य लोक को तिर्यक् लोक भी कहा है।^१ इस लोक में असंख्यात द्वीप और समुद्र परस्पर एक-दूसरे को घेरे हुए हैं। इतने विशाल क्षेत्र में केवल अढाई-द्वीपो में ही मानव का निवास माना गया है।^२ अढाई-द्वीप को समय क्षेत्र भी कहा गया है।^३ उन अढाई-द्वीपो की रचना एक सदृश है, अन्तर इतना ही है कि इनका क्षेत्र क्रमशः दुगुना-दुगुना हो जाता है। पुष्कर-द्वीप के मध्य में मानुषोत्तर पर्वत आ जाने से आधा पुष्कर द्वीप ही मनुष्य क्षेत्र में गिना गया है। जम्बू-द्वीप में सात प्रमुख क्षेत्र हैं—भरत, हैमवत, हरि, विदेह, रम्यक, हैरण्यवत और ऐरावत।^४ विदेह क्षेत्र में दो अन्य प्रमुख भाग हैं। जिनके नाम हैं—देवकुरु और उत्तरकुरु। धातकी खण्ड और पुष्करार्ध-द्वीप में इन सभी क्षेत्रों की दुगुनी-दुगुनी संख्या है। ये सभी क्षेत्र कर्मभूमि, अकर्मभूमि, और अन्तरद्वीप के भेद से तीन भागों में विभक्त हैं।^५

जहाँ मानव कृषि, वाणिज्य, शिल्पकला आदि के द्वारा जीवनयापन करते हैं वे क्षेत्र कर्मभूमि हैं। यहाँ का मनुष्य सर्वोत्कृष्ट पुण्य और सर्वोत्कृष्ट पाप कर सकता है। भरत, ऐरावत और महाविदेह इसकी सीमा में आते हैं। जम्बू-द्वीप में एक भरत, एक ऐरावत, एक महाविदेह, धातकी खण्ड में दो भरत, दो ऐरावत और दो महाविदेह तथा पुष्करार्ध द्वीप में दो भरत, दो

१ उत्तराध्ययन ३६।५०, ३६, ५४

२ प्राङ् मानुषोत्तरान्मनुष्या ।

—तत्त्वार्थ सूत्र ३।३५

३ उत्तराध्ययन ३६।७

४ भरतहैमवतहरिर्विदेहरम्यकहैरण्यवतैरावतवर्षा क्षेत्राणि । —तत्त्वार्थ सूत्र ३।१०

उत्तराध्ययन ३६।१६५ —१६६

ऐरावत, दो महाविदेह । इस प्रकार ढाई-द्वीपो में कुल मिलाकर कर्मभूमि के पन्द्रह क्षेत्र हैं ।^१ आधुनिक विज्ञान ने जितने भूखण्ड की अन्वेषणा की है वह कर्मभूमि के जम्बूद्वीप स्थित भरतक्षेत्र का छोटा-सा भाग है । इसमें मध्यलोक और तीनों लोको के विस्तार का सहज अनुमान किया जा सकता है ।

जहाँ पर कृपि आदि कर्म किये विना ही भोगोपभोग की सामग्री सहज उपलब्ध हो जाती है, जीवन यापन करने के लिए किसी प्रयत्न विशेष की आवश्यकता नहीं होती, वह अकर्मभूमि क्षेत्र है । भोगों की वहाँ पर प्रधानता होने से वह भोगभूमि भी कहलाती है । देवताओं के सुख के समान वहाँ भी सुख की ही प्रधानता होती है । जम्बूद्वीप में एक हैमवत, एक हरि, एक रम्यक एक हैरण्यवत, एक देवकुरु और एक उत्तरकुरु, ये छह भोगभूमि क्षेत्र हैं । इसी प्रकार धातकीखण्डद्वीप और पुष्करार्धद्वीप में हैमवतादि प्रत्येक के दो-दो क्षेत्र होने से दोनों द्वीपों के बारह-बारह क्षेत्र हैं । इस प्रकार सब मिलकर अकर्मभूमि के तीस क्षेत्र होते हैं ।

कर्मभूमि और अकर्मभूमि के प्रदेश के अतिरिक्त जो समुद्र के मध्य-वर्ती द्वीप वच जाते हैं वे अन्तरद्वीप कहलाते हैं । जम्बूद्वीप के चारों ओर फैले हुए लवण समुद्र में हिमवान् पर्वत की दाढ़ियों पर अट्ठाईस अन्तरद्वीप हैं । ये अन्तरद्वीप सात चतुष्को में विद्यमान हैं । इनके क्रमशः नाम इस प्रकार हैं—

प्रथम चतुष्क—एकोरुक, आभाषिक, लाङ्गूलिक, और वैभाणिक ।

द्वितीय चतुष्क—हयकर्ण, गजकर्ण, गोकर्ण, और शङ्कुलीकर्ण ।

तृतीय चतुष्क—आदर्शमुख, मेघमुख, हयमुख और गजमुख ।

चतुर्थ चतुष्क—अश्वमुख, हस्तिमुख, सिंहमुख और व्याघ्रमुख ।

पंचम चतुष्क—अश्वकर्ण, सिंहकर्ण, गजकर्ण और कर्णप्रावरण ।

षष्ठ चतुष्क—उल्कामुख, विद्युन्मुख, जिह्वामुख और मेघमुख ।

सप्तम चतुष्क—घनदन्त, गूढदन्त, श्रेष्ठदन्त और शुद्धदन्त ।

इसी प्रकार से शिखरी पर्वत सम्बन्धी भी अट्ठाईस अन्तरद्वीप हैं । इस तरह सब मिलकर ५६ अन्तरद्वीप होते हैं । इन अन्तरद्वीपों में मनुष्यों का निवास माना गया है ।

इसी प्रकार मध्यलोक इतना विशाल है तथापि ऊर्ध्वलोक और अधोलोक की अपेक्षा इसका क्षेत्रफल शून्य के बराबर है।

अधोलोक

मध्यलोक के नीचे का प्रदेश अधोलोक कहलाता है। इसमें क्रमशः नीचे-नीचे सात पृथिवियाँ हैं जो सात नरकों के नाम से विश्रुत हैं। इनमें मुख्य रूप से नारक जीव रहते हैं। इनकी लम्बाई-चौड़ाई एक-सी नहीं हैं। नीचे-नीचे की भूमियाँ ऊपर-ऊपर की भूमियों से अधिक लम्बी-चौड़ी हैं। ये भूमियाँ एक दूसरे से नीचे हैं। परन्तु एक दूसरे से सटी हुई नहीं हैं। बीच-बीच में बहुत अन्तर है, इस अन्तराल में घनोदधि, घनवात, और आकाश है।^१ प्रत्येक पृथ्वी के नीचे क्रमशः घनोदधि, घनवात, तनुवात और आकाश है।^२ अधोलोक की सात भूमियों के नाम क्रमशः इस प्रकार हैं—रत्नप्रभा, शर्करा प्रभा, वालुका प्रभा, पकप्रभा, धूमप्रभा, तम प्रभा, महातम प्रभा। इनके नाम के साथ जो प्रभा शब्द जुड़ा हुआ है वह इनके रंग को व्यक्त करता है। रत्नप्रभा भूमि के तीन काण्ड हैं। सब से ऊपर का प्रथम खरकाण्ड है जो रत्न बहुल है। उसकी ऊपर से नीचे तक की मोटाई १६,००० योजन है। उसके नीचे दूसरा काण्ड पक बहुल है उसकी मोटाई ४८,००० योजन है। उसके नीचे का तृतीय काण्ड जल बहुल है उसकी मोटाई ८०,००० योजन है। इस प्रकार तीनों काण्डों की मोटाई यदि मिलाई जाय तो रत्नप्रभा की मोटाई—१,८०,००० योजन होती है। दूसरी पृथ्वी से लेकर सातवी पृथ्वी तक इस प्रकार के काण्ड नहीं हैं। उनमें जो भी पदार्थ हैं वे सभी समान हैं। दूसरी नरक की मोटाई १,३२,०००, योजन है। तीसरी नरक की मोटाई १,२८,००० योजन है। चतुर्थ नरक की मोटाई १,२०,००० योजन है। पाँचवी नरक की मोटाई १,१८,००० योजन है। छठी नरक की मोटाई १,१६,००० योजन है और सातवी की १,०८,००० योजन है। सातों नरकों के नीचे जो घनोदधि आती है उसकी मोटाई भी विभिन्न प्रमाणों में है।^३

१ तत्त्वार्थसूत्र ३।१-२

२ सर्वासिद्धि ३।१

३ सर्वासिद्धि ३।१

रत्नप्रभा आदि की जितनी-जितनी मोटाई बतलाई गई है उसके ऊपर और नीचे के एक-एक हजार योजन छोड़कर शेष भाग में नारकावास है। जैसे रत्नप्रभा की १,८०,००० योजन की मोटाई में से एक हजार योजन ऊपर छोड़कर और एक हजार योजन नीचे छोड़कर शेष १,७८,००० योजन प्रमाण मध्यभाग में नारकावास है। द्वितीय आदि भूमियों के भी ऊपरी और निचले एक-एक हजार योजन को छोड़कर मध्य भाग में नारकावास समझना चाहिए।

इन नरको में रहने वाले जीव नारक कहलाते हैं, ज्यों-ज्यों नीचे की ओर बढ़ते हैं त्यों-त्यों नारक जीवों में कुरूपता, भयानकता आदि विकृतियाँ बढ़ती जाती हैं। वहाँ पर अतिताप है, अतिशीत है। वे कार्य तो वहाँ पर ऐसा करना चाहते हैं जिससे सुख की उपलब्धि हो पर उन्हें दुःख ही मिलता है। वे जब एक-दूसरे को देखते हैं, तब उनमें क्रोधाग्नि भड़क उठती है। पूर्व जीवन के वैर को स्मरण कर कुत्ते और बिल्ली के समान एक-दूसरे को नोचने के लिए झपट पड़ते हैं। अपने ही द्वारा बनाये हुए शस्त्रास्त्रों से या हाथ-पैर, दाँतों से एक-दूसरे को आहत कर टुकड़े-टुकड़े कर देते हैं। उनका शरीर वैक्रिय होता है। वह पारे के समान पूर्ववत् जुड़ जाता है। नारकियों को दुष्ट देवों से भी कष्ट प्राप्त होता है, जो उन्हें गर्गर्म शीशे का पान करवाते हैं। गर्म लोह-स्तम्भ का स्पर्श करवाते हैं और काटेदार वृक्षों पर चढ़ने और उतरने के लिए बाध्य करते हैं। वे देव परमाधार्मिक कहलाते हैं। वे प्रथम तीन भूमियों तक जाते हैं। ये असुर भी कहलाते हैं। जिनका स्वभाव अत्यन्त क्रूर होता है और सदा पाप में रत रहते हैं। दूसरों को कष्ट देने में इन्हें आनन्द की अनुभूति होती है। नारकियों का जीवन काल किञ्चित् मात्र भी न्यून नहीं किया जा सकता, वे अकाल-मृत्यु से नहीं मरते।^१

इस लोक की सीमा के चारों ओर असीम अलोकाकाश है। यह लोक रचना इतनी विशाल है कि आधुनिक विज्ञान इसके लघुतम अंश को भी नहीं जान सका है।^२

१ तत्त्वार्थ सूत्र २।१२, ३।३-४

२ उत्तराख्ययन सूत्र एक परिशीलन, पृ—६१

लोक-स्थिति

वृहदारण्यक उपनिषद् मे एक सम्वाद है। गार्गी ने लोक-स्थिति के सम्बन्ध मे याज्ञवल्क्य के सामने जिज्ञासा प्रस्तुत की—यह विश्व जल से ओत-प्रोत है। परन्तु जल किसमे ओत-प्रोत है ?

याज्ञवल्क्य—वायु मे।

गार्गी—वायु किसमे ओत-प्रोत है ?

याज्ञवल्क्य—अन्तरिक्ष मे, अन्तरिक्ष गन्धर्व-लोक मे, गन्धर्व-लोक आदित्य-लोक मे, आदित्य-लोक चन्द्र-लोक मे, चन्द्र-लोक नक्षत्र लोक मे, नक्षत्र-लोक देव-लोक मे, देव-लोक इन्द्र-लोक मे, इन्द्र-लोक प्रजापति-लोक मे और प्रजापति-लोक ब्रह्मलोक मे ओत-प्रोत है।

गार्गी—ब्रह्मलोक किसमे ओत-प्रोत है ?

याज्ञवल्क्य—गार्गी ! यह अति प्रश्न है तू इस प्रकार के प्रश्न मत कर नहीं तो तेरा सिर कटकर गिर पड़ेगा।^१

जैन साहित्य मे इस प्रकार की बात नहीं है। भगवान महावीर से जो भी प्रश्न पूछा गया, उनका उन्होंने स्पष्ट उत्तर दिया है परन्तु कही पर भी इस प्रकार का भय नहीं वसाया है।

भगवती सूत्र मे लोक की स्थिति कितने प्रकार की है, इस प्रश्न के उत्तर मे भगवान ने कहा—गौतम ! लोक-स्थिति आठ प्रकार की है।^२

१ वायु आकाश पर ठहरी हुई है।

२ समुद्र वायु पर ठहरा हुआ है।

३ पृथ्वी समुद्र पर ठहरी हुई है।

४ त्रस-स्थावर जीव पृथ्वी पर ठहरे हुए हैं।

५ अजीव जीव के आश्रित हैं।

६ सकर्म-जीव कर्म के आश्रित हैं।

७ अजीव जीवों द्वारा मग्नहीत हैं।

८ जीव कर्म-सग्नहीत हैं।

विश्व के आधारभूत आकाश, वायु, जल और पृथ्वी ये चार अंग हैं। इन्हीं के आधार-आधेयभाव मे विश्व की यह सम्पूर्ण व्यवस्था निमित्त

१ वृहदारण्यक उपनिषद् ३।६।१

२ भगवती १।६

हुई है। ससारी जीव और पुद्गल में आधार-आधेय भाव और मग्राह्य-सग्राहक ये दोनों भाव होते हैं। जीव आधार है और अरीर उसका आधेय है। कर्म ससारी जीव का आधार है और ससारी जीव कर्म का आधेय है। कर्म से बंधा हुआ जीव ही शरीर युक्त होता है। चलना, फिरना, बोलना और सोचना आदि सारी क्रियाएँ उसी की होती हैं।

सृष्टिवाद

अपेक्षा दृष्टि से चिन्तन करने पर द्रव्य दृष्टि से विष्व अनादि-अनन्त है और पर्याय की दृष्टि से सादि-सान्त है। मुख्य रूप से लोक में दो द्रव्य हैं, जीव और अजीव। दोनों अनादि हैं, शाश्वत हैं। उनमें पौर्वापर्य सम्बन्ध नहीं है। प्रथम जीव उसके पश्चात् अजीव, अथवा प्रथम अजीव उसके पश्चात् जीव—ऐसा सम्बन्ध नहीं है। पर्याय की दृष्टि से विष्व में परिवर्तन होता रहता है। वह परिवर्तन स्वाभाविक और वैभाविक दो रूप का है। सभी पदार्थों में स्वाभाविक परिवर्तन निरन्तर होता रहता है किन्तु कर्म-बद्ध जीव और पुद्गल-स्कन्धों में वैभाविक परिवर्तन भी होता है।

वैदिक दर्शन में विश्व के सम्बन्ध में दो मुख्य धाराएँ हैं—अद्वैतवाद और द्वैतवाद।

अद्वैतवाद की भी सृष्टि के सम्बन्ध में (१) जडाद्वैतवाद, (२) चैतन्याद्वैतवाद (३) जड-चैतन्याद्वैतवाद, ये तीन मुख्य शाखाएँ हैं।

जडाद्वैतवाद का अभिमत है कि चेतन तत्त्व की उत्पत्ति अचेतन तत्त्व से हुई है। अनात्मवादी चार्वाक और क्रम-विकासवादी वैज्ञानिक प्रस्तुत मत का समर्थन करते हैं।

चैतन्याद्वैत का अभिमत है—सृष्टि का मूल कारण ब्रह्म है। शतपथ ब्राह्मण में कहा है—‘ब्रह्म तीनों लोको में अतीत है’ उसने सोचा—‘किस प्रकार मैं इन लोगो में पैठूँ?’ तब वह नाम और रूप से इन लोगो में पैठा।^१

जडचैतन्याद्वैत का अभिमत है कि ससार की उत्पत्ति चेतन और अचेतन—इन दोनों गुणों में मिश्रित पदार्थ से हुई है। स्मरण रखना चाहिए जडाद्वैतवाद और चैतन्याद्वैतवाद ये दोनों इस तथ्य को नहीं मानते हैं कि कारण के अनुरूप कार्य होता है। जडाद्वैतवाद में जड से

१ तद् द्वाभ्यामेव प्रत्यवेद रूपेण चैव नाम्ना च ।

चैतन्य की उत्पत्ति मानी गई है, तो चैतन्याद्वैतवाद में चैतन्य से जड की उत्पत्ति मानी है। इस प्रकार अद्वैतवादी दार्शनिक चेतन और अचेतन का स्वतन्त्र अस्तित्व नहीं मानते अपितु अचेतन या चेतन में से किसी एक के अस्तित्व को वास्तविक मानते हैं।

द्वैतवादी दर्शन जड और चैतन्य इन दोनों का स्वतन्त्र अस्तित्व मानता है। उसका यह स्पष्ट मन्तव्य है कि जड से चैतन्य और चैतन्य से जड की उत्पत्ति नहीं होती। कारण के अनुरूप ही कार्य उत्पन्न होता है। इस दृष्टि से जड और चैतन्य के संयोग का नाम सृष्टि है।

न्यायदर्शन, वैशेषिकदर्शन और मीमांसकदर्शन का मन्तव्य है कि सृष्टि के प्रारम्भ में परमात्मा परमाणुओं को संयुक्त करता है। उनके संयोग का आरम्भ होने पर ही सृष्टि होती है, इसलिए ये दर्शन आरम्भवादी कहलाते हैं।

सांख्यदर्शन और योगदर्शन का मन्तव्य है कि सृष्टि का कारण त्रिगुणात्मिका प्रकृति है। जब प्रकृति क्षुब्ध होती है तब त्रिगुण का विकास होता है। उससे सृष्टि का निर्माण होता है। अनीश्वरवादी सांख्य परिणाम को प्रकृति का स्वभाव मानते हैं। गुण-परिणामवाद और ब्रह्म-परिणामवाद ये दो रूप परिणामवाद के हैं। गुण-परिणामवाद सांख्यदर्शन और मध्वाचार्य मानते हैं और ब्रह्म-परिणामवाद रामानुजाचार्य मानते हैं। वे प्रकृति, जीव और ईश्वर ये तीनों तत्त्व मानते हैं, तथापि सभी को ब्रह्मरूप स्वीकार करते हैं। ब्रह्म ही अष्टा विशेष में प्रकृति रूप में परिणत होकर जगत् बनता है।

जैन और बौद्धदर्शन सृष्टिवाद को नहीं मानते हैं। वह तो परिवर्तनवादी है।

बौद्धदर्शन में परिवर्तन की प्रसृत प्रक्रिया 'प्रतीत्य समुत्पादवाद' के नाम से कही गई है। यह अहेतुकवाद है। इसमें कारण में कार्य पैदा नहीं होता परन्तु सन्तति-प्रवाह में पदार्थ उत्पन्न होता है।

जैनदर्शन के अनुसार विश्व में जो कुछ भी परिवर्तन दिखलाई दे रहा है, वह परिवर्तन जीव और पुद्गल के संयोग में होना है। वह परिवर्तन दो प्रकार का है—

(१) स्वाभाविक ।

(२) प्रायोगिक ।

स्वाभाविक परिवर्तन सूक्ष्म होने से चर्मचक्षुओं से दिखाई नहीं देता, किन्तु प्रायोगिक परिवर्तन स्थूल होने में दिखलाई देता है। जीव और पुद्गल के सायोगिक अवस्था से ही यह दृश्य जगत् प्रवहमान है।

वैदिक ऋषि विश्व के सम्बन्ध में सदिग्ध रहे हैं। उनका अभिमत है कि प्रलय दशा में असत् भी नहीं था, सत् भी नहीं था, पृथ्वी भी नहीं थी, आकाश भी नहीं था। आकाश में विद्यमान सातो भुवन भी नहीं थे।

प्रकृति तत्त्व को कौन जानता है ? कौन उसका वर्णन करता है ? यह सृष्टि किस उपादान कारण से हुई ? किस निमित्त कारण से ये विविध सृष्टियाँ हुई हैं ? देवता लोग इन सृष्टियों के अनन्तर उत्पन्न हुए हैं। कहाँ से सृष्टि हुई यह कौन जानता है ?

ये विविध सृष्टियाँ कहाँ से हुईं, किसने सृष्टियाँ की, और किसने नहीं की—ये सभी बातें वे ही जानें जो इनके स्वामी परमधाम में रहते हैं। सम्भव है वे भी सब कुछ न जानते हों।^१

जैनदर्शन विश्व के सम्बन्ध में किञ्चित् मात्र भी सदिग्ध नहीं है। उसका स्पष्ट अभिमत है कि चेतन से अचेतन उत्पन्न नहीं होता और अचेतन से चेतन की सृष्टि नहीं होती। किन्तु चेतन और अचेतन ये दोनों अनादि हैं।

भेदाभेदवाद

भेद और अभेद को लेकर दार्शनिक साहित्य में चार विचारधाराएँ हैं। एक भेद का समर्थन करता है तो दूसरा अभेद का, तृतीय भेद और अभेद दोनों को महत्त्व देता है, तो चतुर्थ भेद-विशिष्ट-अभेद को स्वीकार करता है।

१ नासदासीन्नोसदासीत्तदानी नासीद्रजो नो व्योमा परो यत् ।

‘को अद्वा वेद क इह प्रबोचत् कुत आजाता कुत इय विसृष्टि ।

अर्वाग् देव अस्य विसज्जनेनाथा को वेद मत आवभूव ।’

‘इय विसृष्टिर्यत आवभूव यदि वा दधे यदि वा न ।

यो अस्याध्यक्ष परमे व्योमन्तसो अग वेद यदि वा न वेद ॥

चैतन्य की उत्पत्ति मानी गई है, तो चैतन्याद्वैतवाद में चैतन्य से जड़ की उत्पत्ति मानी है। इस प्रकार अद्वैतवादी दार्शनिक चेतन और अचेतन का स्वतंत्र अस्तित्व नहीं मानते अपितु अचेतन या चेतन में से किसी एक के अस्तित्व को वास्तविक मानते हैं।

द्वैतवादी दर्शन जड़ और चैतन्य इन दोनों का स्वतन्त्र अस्तित्व मानता है। उसका यह स्पष्ट मन्तव्य है कि जड़ से चैतन्य और चैतन्य से जड़ की उत्पत्ति नहीं होती। कारण के अनुरूप ही कार्य उत्पन्न होता है। इस दृष्टि से जड़ और चैतन्य के संयोग का नाम सृष्टि है।

न्यायदर्शन, वैशेषिकदर्शन और मीमांसकदर्शन का मन्तव्य है कि सृष्टि के प्रारम्भ में परमात्मा परमाणुओं को संयुक्त करता है। उनके संयोग का आरम्भ होने पर ही सृष्टि होती है, इसलिए ये दर्शन आरम्भवादी कहलाते हैं।

सांख्यदर्शन और योगदर्शन का मन्तव्य है कि सृष्टि का कारण त्रिगुणात्मिका प्रकृति है। जब प्रकृति क्षुब्ध होती है तब त्रिगुण का विकास होता है। उससे सृष्टि का निर्माण होता है। अनीश्वरवादी सांख्य परिणाम को प्रकृति का स्वभाव मानते हैं। गुण-परिणामवाद और ब्रह्म-परिणामवाद ये दो रूप परिणामवाद के हैं। गुण-परिणामवाद सांख्यदर्शन और मध्वाचार्य मानते हैं और ब्रह्म-परिणामवाद रामानुजाचार्य मानते हैं। वे प्रकृति, जीव और ईश्वर ये तीनों तत्त्व मानते हैं, तथापि सभी को ब्रह्मरूप स्वीकार करते हैं। ब्रह्म ही अश्वि विशेष में प्रकृति रूप में परिणत होकर जगत् बनता है।

जैन और बौद्धदर्शन सृष्टिवाद को नहीं मानते हैं। वह तो परिवर्तनवादी हैं।

बौद्धदर्शन में परिवर्तन की प्रस्तुत प्रक्रिया 'प्रतीत्य समुत्पादवाद' के नाम से कही गई है। यह अहेतुकवाद है। इसमें कारण में कार्य पैदा नहीं होता परन्तु सन्तति-प्रवाह में पदार्थ उत्पन्न होता है।

जैनदर्शन के अनुसार विश्व में जो कुछ भी परिवर्तन दिखलाई दे रहा है, वह परिवर्तन जीव और पुद्गल के संयोग से होता है। वह परिवर्तन दो प्रकार का है—

(१) स्वाभाविक ।

(२) प्रायोगिक ।

स्वाभाविक परिवर्तन सूक्ष्म होने से चर्मचक्षुओं से दिखाई नहीं देता, किन्तु प्रायोगिक परिवर्तन स्थूल होने से दिखाई देता है । जीव और पुद्गल के सायोगिक अवस्था से ही यह दृश्य जगत् प्रवहमान है ।

वैदिक ऋषि विश्व के सम्बन्ध में सदिग्ध रहे हैं । उनका अभिमत है कि प्रलय दशा में असत् भी नहीं था, सत् भी नहीं था, पृथ्वी भी नहीं थी, आकाश भी नहीं था । आकाश में विद्यमान सातों भुवन भी नहीं थे ।

प्रकृति तत्त्व को कौन जानता है ? कौन उसका वर्णन करता है ? यह सृष्टि किस उपादान कारण से हुई ? किस निमित्त कारण से ये विविध सृष्टियाँ हुई हैं ? देवता लोग इन सृष्टियों के अनन्तर उत्पन्न हुए हैं । कहाँ से सृष्टि हुई यह कौन जानता है ?

ये विविध सृष्टियाँ कहाँ से हुई, किसने सृष्टियाँ की, और किसने नहीं की—ये सभी बातें वे ही जानें जो इनके स्वामी परमधाम में रहते हैं । सम्भव है वे भी सब कुछ न जानते हों ।^१

जैनदर्शन विश्व के सम्बन्ध में किञ्चित् मात्र भी सदिग्ध नहीं है । उसका स्पष्ट अभिमत है कि चेतन से अचेतन उत्पन्न नहीं होता और अचेतन से चेतन की सृष्टि नहीं होती । किन्तु चेतन और अचेतन ये दोनों अनादि हैं ।

भेदाभेदवाद

भेद और अभेद को लेकर दार्शनिक साहित्य में चार विचारधाराएँ हैं । एक भेद का समर्थन करता है तो दूसरा अभेद का, तृतीय भेद और अभेद दोनों को महत्त्व देता है, तो चतुर्थ भेद-विशिष्ट-अभेद को स्वीकार करता है ।

१ नासदासीन्नोसदासीत्तदानीं नासीद्रजो नो व्योमा परो यत् ।

‘को अद्वा वेद क इह प्रवोचत् कुत आजाता क्त इय विसृष्टि ।

अवाङ् देव अस्य विसजनेनाथा को वेद मत आवभूव ।’

‘इय विसृष्टिर्यत आवभूव यदि वा दधे यदि वा न ।

यो अस्याध्यक्ष परमे व्योमन्तसो अग वेद यदि वा न वेद ॥

—ऋग्वेद १०।१२६ नासदीय सूक्त

भेदवादी किसी भी पदार्थ में अन्वय नहीं मानता। वह प्रतिपल-प्रतिक्षण विविध तत्त्व और विविध ज्ञान की सत्ता में विश्वास करता है। उसका मन्तव्य है कि भेद के अतिरिक्त कोई भी तत्त्व निर्दोष नहीं है, जहाँ पर भेद है वही पर वास्तविकता है। भारतीय दर्शन में वैभाषिक और सौत्रान्तिक इस सिद्धान्त के मानने वाले हैं। वे क्षण-भगवाद को अन्तिम सत्य स्वीकार करते हैं। प्रत्येक पदार्थ क्षणिक है। हर क्षण पदार्थ उत्पन्न होता है और विनष्ट होता है, कोई भी चिरस्थायी नहीं है। जहाँ पर स्थायित्व नहीं वहाँ पर अभेद किस प्रकार हो सकता है? ज्ञान भी क्षणिक है और पदार्थ भी क्षणिक है। जिसे हम आत्मा कहते हैं वह विज्ञान, वेदना, सज्ञा, सस्कार और रूप इन पाँच स्कन्धों का समुदाय है^१ जो बाह्य पदार्थ है वह क्षणिक परमाणु-पुञ्ज है। प्रस्तुत समुदायवाद को बौद्धदर्शन में सघातवाद भी कहा है। विभिन्न निरश तत्त्वों का समुदाय सघात है। आत्मा नाम का कोई भी अखण्ड और स्थायी द्रव्य नहीं है। इसे अनात्मवाद या पुद्गलनैरात्म्य भी कहा है। बाह्य पदार्थ क्षणिक और निरश परमाणुओं का एक समुदाय है इसे धर्मनैरात्म्य के नाम से भी अभिहित किया गया है। यह कथन देश की अपेक्षा से है। इसी प्रकार काल की दृष्टि से 'सन्तान-वाद' का समर्थन करते हैं। चित्त और परमाणु की सन्तति को निहार कर हम 'यह वही है' इस प्रकार कहते हैं, वस्तुतः यह अलग और वह अलग है। यह यही है और वह वही है। जब सभी क्षणिक हैं तो यह वह नहीं हो सकता। हमारा जितना भी व्यवहार है वह सभी सघातवाद और सन्तान-वाद पर अवलम्बित है। देशीय एकता का बोध सघातवाद से होता है और कालिक एकता का परिज्ञान सन्तानवाद से होता है। अभेद या अन्वय सन्तान-जन्य है। वस्तुतः प्रत्येक ज्ञान और पदार्थ निरश और भिन्न है। एकता सन्तान के अतिरिक्त कुछ भी नहीं है। सन्तान-परम्परा से कुछ समान पदार्थों को देखकर उनमें एकता का आरोप करते हैं परन्तु वे सभी क्षणिक हैं, और एक-दूसरे से विल्कुल भिन्न हैं। परिवर्तन इतना शीघ्र होता है कि उसमें अन्वय या एकता की भ्रान्ति स्वाभाविक हो जाती है। जैसे रथ का चक्र एक बिन्दु पर घूमता है और वह एक बिन्दु पर ही रुकता

है। वैसे ही प्राणी का जीवन विचार के एक क्षण तक ठहरता है। जैसे विचार का क्षण समाप्त होता है। वैसे ही प्राणी भी समाप्त हो जाता है।^१

ग्रीक का महान् दार्शनिक हेराक्लिटस प्रस्तुत विचारधारा का समर्थन करता था। उसका अभिमत था कि अभेदवाद भ्रांति है। एक ही क्षण में पदार्थ वही है भी सही और नहीं भी है। प्रतिपल-प्रतिक्षण परिवर्तन होता रहता है। परिवर्तन ही पदार्थ का प्राण है। पदार्थ एक क्षण ठहरता है ऐसा भी नहीं कह सकते, चूँकि पदार्थ प्रतिक्षण परिवर्तित होता रहता है। एकता या अन्वय की जो प्रतीति होती है वह इन्द्रियजन्य भ्रान्ति है। तर्क या हेतु से कभी भी व्यक्ति एकता की सिद्धि नहीं कर सकता। जो इन्द्रियो से ऊपर उठकर बुद्धि पर विश्वास रखता है वह एकता के भ्रम से सदा सर्वदा दूर रहता है। नित्यता की भ्रान्ति होना इन्द्रियो की देन है। तर्क के सहारे ही हम परिवर्तन या अनित्यता तक पहुँच सकते हैं।^२ ह्यूम ने एकता को समानता बताकर अन्वय और अभेद का खण्डन किया है। उसका मन्तव्य है कि—मैं अपनी आत्मा को कभी भी नहीं पकड़ सकता। जब कभी भी मैं ऐसा करने का प्रयास करता हूँ तो अमुक अनुभव ही मेरे हाथ लगता है।^३ विलियम जेम्स ने कहा—कि चलता हुआ विचार स्वयं ही विचारक है।^४ बर्गसाँ के शब्दों में कहा जाय तो प्रत्येक वस्तु एक विशिष्ट प्रवाह की अभिव्यक्ति मात्र है।^५

पाश्चात्य और पौरात्य दर्शन के भेदवाद के उपर्युक्त उद्धरणों के प्रकाश में यह स्पष्ट होता है कि एकता जैसी कोई वस्तु नहीं है। सभी कुछ परिवर्तनशील और प्रवाहशील है। एकता की प्रतीति केवल भ्रांति है। वस्तुतः क्षणिकता ही सत्य है। यही क्षणिकता प्रवाह, परिवर्तन, अनित्यता और भेद का सूचक है।

१ विशुद्धिमग्नो ८।

२ The illusion of permanence is ascribed to the senses it is by reason that we arise to the knowledge of the law of becoming

३ I never can catch 'myself' whenever I try I stumble on this or that perception

४ The passing thought itself is the thinker

५ Everything is the Manifestation of the flow of Elan

दूसरा मत अभेदवाद का है। उसका यह स्पष्ट आघोष है कि भेद मिथ्या है। एकत्व का मूल्य है, अनेकरूपता का कोई मूल्य नहीं है। हमारे अज्ञान के कारण ही भेद की प्रतीति होती है किन्तु ज्ञानियों की प्रतीति सदा अभेद मूलक होती है। अभेद ही वस्तुतः तत्त्व है, भेद तत्त्व नहीं है। इस विचारधारा का समर्थन उपनिषद् और वेदान्त के कुछ विचारक करते हैं। अभेदवादी एक ही तत्त्व मानता है चूँकि अभेद की अन्तिम सीमा एकत्व है। जहाँ पर दो है वहाँ पर अपूर्णता है। अद्वैत वेदान्त एक तत्त्व में विश्वास करता है। विज्ञानवाद और शून्यवाद की अन्तिम भूमिका में इसी विचारधारा को हम देख सकते हैं।

पाश्चात्य परम्परा में अभेदवाद का प्रवर्तक पार्मेनिडीस माना जाता है। उसकी स्पष्ट विचारधारा थी कि परिवर्तन वास्तविक नहीं है, क्योंकि वह परिवर्तित हो जाता है। जो परिवर्तित होता है वह कदापि वास्तविक और सत्य नहीं हो सकता। जो इन परिवर्तनों के बीच सदा ध्रुव रहता है, वही सत्य है। जो परिवर्तित होता रहता है वह असत् है और जो परिवर्तित नहीं होता है वह सत् है। जो सत् है वह वास्तविक है, जो असत् है वह वास्तविक नहीं है। जो सत् है वह सदा विद्यमान है वह उत्पन्न नहीं हो सकता। यदि सत् पैदा होता है तो वह असत् से पैदा होगा किन्तु असत् से सत् पैदा नहीं हो सकता।¹ यदि सत् सत् से उत्पन्न होता है तो वह उत्पन्न नहीं हो सकता चूँकि वह स्वयं सत् है। उत्पन्न वह होता है जो स्वयं सत् न हो। जो सत् नहीं है वह उत्पन्न नहीं हो सकता। एतदर्थं जो वास्तविक है वह सभी सत् है। जो सत् है उसमें किसी भी प्रकार के भेद का प्रश्न ही नहीं, वह तो अभेद ही है। इस प्रकार पार्मेनिडीस अभेदवाद की सिद्धि करता है और भेद को इन्द्रियजन्य भ्रान्ति मानता है। जितने भी भेद दिखलाई देते हैं उनका मूल कारण इन्द्रियाँ हैं। पार्मेनिडीस ने जो कारण भेद की प्रतीति में बताया है वही कारण हेराक्लिटस ने अभेद की प्रतीति में बताया है। पार्मेनिडीस का कथन है कि हेतुवाद के आधार से यह सिद्ध किया जा सकता है कि अभेद की प्रतीति ही सही प्रतीति है। जैन दार्शनिकों ने अनेकता का तर्कसंगत खण्डन करके एकता के आधार से अभेद की स्थापना की।

तृतीय मत भेद और अभेद दोनों का समर्थन करता है। भेद और अभेद ये दोनों स्वतन्त्र हैं, सत् है। न्याय और वैशेषिक दर्शन ने सामान्य और विशेष नाम से दो भिन्न-भिन्न पदार्थ माने हैं। वे दोनों पदार्थ स्वतन्त्र हैं और एक-दूसरे से विल्कुल भिन्न हैं। किसी सम्बन्ध विशेष के आधार पर सामान्य और विशेष परस्पर मिल जाते हैं। सामान्य एकता का सूचन करता है तो विशेष भेद का सूचन करता है। वस्तु में भेद और अभेद, विशेष और सामान्य के कारण होते हैं। एकता की प्रतीति का मूल कारण अभेद है, जैसे सभी गायों में गोत्व सामान्य रहता है अतः सभी में 'गो' इस प्रकार की एकाकार प्रतीति होती है। प्रस्तुत प्रतीति एकता की प्रतीति है। वैसे ही व्यक्तिगत रूप से सभी गायें पृथक् ही प्रतीति होती हैं। सभी का अपना स्वतन्त्र व्यक्तित्व है। जाति और व्यक्ति के सम्बन्ध से ही भेद और अभेद की प्रतीति होती है। समवाय सम्बन्ध से एक-दूसरे से विल्कुल भिन्न होने पर परस्पर मिले हुए प्रतीति होते हैं। इस प्रकार भेद और अभेद मानने वाला मत दोनों को सम्बन्ध विशेष से मिला देता है, परन्तु वह दोनों को अलग मानता है। यद्यपि जाति और व्यक्ति कभी भिन्न-भिन्न उपलब्ध नहीं होते, चूँकि वे अयुतसिद्ध हैं, तथापि वे स्वतन्त्र हैं और एक-दूसरे से विल्कुल भिन्न हैं।

चतुर्थ मत है—भेद-विशिष्ट-अभेद का। इसके दो भेद हैं। प्रथम मत में अभेद प्रधान होता है और भेद गौण होता है। जैसे रामानुज के विशिष्टाद्वैतवाद में अचित्, चित् और ईश्वर ये तीन तत्त्व अन्तिम और वास्तविक हैं। ये तीन तत्त्व 'तत्त्वत्रय' के नाम से भी विश्रुत हैं। तीनों तत्त्व समान हैं। सत् और वास्तविक हैं तथापि अचित् और चित् ये दोनों ईश्वराश्रित हैं। वे यद्यपि अपने आप में द्रव्य हैं तथापि ईश्वर से सम्बन्धित होने से उसके गुण हो जाते हैं। वे ईश्वर के शरीर कहे जाते हैं और ईश्वर उनकी आत्मा है। इस प्रकार ईश्वर चिदाचिद्विशिष्ट है। चित् और अचित् ये ईश्वर के शरीर का निर्माण करते हैं और तदाश्रित हैं।^१ इसके अनुसार भेद की सत्ता तो रहती है परन्तु अभेदाश्रित होकर। अभेद की

१ अयुतसिद्धानामाधारधारभूताना इह प्रत्ययहेतु सम्बन्ध स समवाय ।

—स्याद्वादमजरी, का० ७

२ सर्व परमपुरुषेण सर्वात्मना

—श्री भाष्य २।१।६, रामानुज

प्रधानता रहती है। भेद स्वतन्त्र न होकर अभेद पर अवलम्बित होता है। भेद, अभेद के आश्रित होकर जीता है। उसका स्वतन्त्र अस्तित्व नहीं है। भेद और अभेद को भिन्न मानने वाला मत दोनों को स्वतन्त्र रूप से सत् मानता है। उसकी दृष्टि में अभेद की प्रधानता है।

जैनदर्शन की दृष्टि बड़ी विलक्षण है। वह भेद और अभेद दोनों को समान रूप से सत् मानता है। जैसे भेद वास्तविक है वैसे अभेद भी वास्तविक है। तात्त्विक दृष्टि से दोनों में कुछ भी अन्तर नहीं है। भेद और अभेद ये दोनों इस प्रकार परस्पर सम्मिलित हैं कि एक के अभाव में दूसरे की उपलब्धि नहीं हो सकती। जहाँ पर भेद है वहाँ पर अभेद है और जहाँ पर अभेद है वहाँ पर भेद है। भेद और अभेद किसी सम्बन्ध विशेष से सम्मिलित हो ऐसी बात नहीं है। वे तो स्वभाव से ही एक-दूसरे से मिले हुए हैं। प्रत्येक पदार्थ स्वभावतः सामान्य-विशेषात्मक, भेदाभेदात्मक, नित्यानित्यात्मक है। जो सत् है वह भेदाभेदात्मक है। प्रत्येक पदार्थ सामान्य-विशेषात्मक है। वस्तु या तत्त्व को भेदात्मक कहना उचित नहीं है, चूँकि कोई भी भेद अभेद के बिना प्राप्त नहीं हो सकता। अभेद को मिथ्या और कल्पना कहना पर्याप्त नहीं है। वह किसी प्रमाण से जब तक मिथ्या सिद्ध न हो जाय। प्रमाण बिना अनुभव के नहीं होता और अनुभव अभेद को मिथ्या सिद्ध नहीं करता। एकान्त अभेद को मानना भी इसी प्रकार उचित नहीं है चूँकि जो दोष एकान्त भेद में है वही दोष एकान्त अभेद में भी है। भेद और अभेद ये दो स्वतन्त्र पदार्थ मानना उचित नहीं है, चूँकि भेद और अभेद स्वतन्त्र रूप से उपलब्ध नहीं होते, उन्हें जोड़ने वाला अन्य पदार्थ भी नहीं है। ऐसी स्थिति में वस्तु स्वयं भेदाभेदात्मक है, ऐसा मानना उचित है। तत्त्व कथञ्चित् सदृश है, कथञ्चित् विसदृश है, कथञ्चित् वाच्य है, कथञ्चित् अवाच्य है, कथञ्चित् सत् है, कथञ्चित् असत् है।^१ ये सभी धर्म वस्तु के अपने धर्म हैं, इनका सम्बन्ध कहीं बाहर से नहीं है। वस्तु अपने आप में सामान्य और विशेष, भिन्न और अभिन्न, एक और अनेक, नित्य और क्षणिक है। एरिस्टोटल की भी यही मान्यता थी। वह वस्तु को सामान्य और विशेष उभयात्मक मानता था। उसका मन्तव्य था कि कोई

१ स्यान्नास्ति नित्य सदृश विरूप,

वाच्य न वाच्य सदसत्तदेव। —अन्ययोगव्यवच्छेदद्वानिश्चिका, का० २५

भी वस्तु सामान्य और विशेष के बिना उपलब्ध नहीं होता। द्रव्य सामान्य और विशेष दोनों का समन्वय है। इन दोनों रूपों के अभाव में कोई भी वस्तु उपलब्ध नहीं हो सकती।^१

जैनदर्शन ने भेदाभेदवाद के रूप में वस्तु के वास्तविक रूप को ग्रहण किया है। यह भेदाभेद दृष्टि अनेकान्त दृष्टि का एक तरह से कारण है। दो परस्पर विरोधी प्रतीत होने वाले गुणों को एक ही वस्तु में एक साथ मानना भेदाभेदवाद का अर्थ है। भेद और अभेद की एक स्थान पर अवस्थिति वस्तु के रूप को नष्ट नहीं करती अपितु अधिक निखारती है। भेद और अभेद कथञ्चित् भिन्न और कथञ्चित् अभिन्न हैं। द्रव्य अभेदमूलक है और पर्याय भेदमूलक है, अतः द्रव्य और अभेद एक है तथा पर्याय और भेद एक है।^२

द्रव्य

जैनदर्शन ने विश्व का वर्गीकरण धर्म, अधर्म, आकाश, काल, पुद्गल और जीव इन छह द्रव्यों में किया है। काल के अतिरिक्त शेष पाँच द्रव्य अस्तिकाय हैं। अस्तिकाय का अर्थ है प्रदेशों का समूह या अवयव-समुदाय। प्रत्येक द्रव्य का सबसे लघुतम परमाणु जितना भाग प्रदेश कहलाता है। उनका काय-समूह अस्तिकाय है। धर्म, अधर्म, आकाश और जीव ये चारों अविभागी द्रव्य हैं, इनका विघटन नहीं होता है। इन्हें अवयवी इस दृष्टि से कहा जाता है कि इनके परमाणु-तुल्य खण्डों की कल्पना की जाय तो वे असंख्य होते हैं। छह द्रव्यों में केवल पुद्गल ही विभागी द्रव्य है। पुद्गल का सबसे छोटा हिस्सा परमाणु कहलाता है। परमाणु का विभाग नहीं होता इसलिए वह अविभागी है। जब परमाणुओं का संयोग होता है तब स्कन्ध बनता है। जिस स्कन्ध में जितने परमाणु मिले होते हैं वह स्कन्ध उतने प्रदेशों का होता है। द्व्यणुक स्कन्ध द्विप्रदेशी यावत् अनन्ताणुक स्कन्ध अनन्त-प्रदेशी होता है। वियोजन होने पर पुनः स्कन्ध परमाणु हो जाते हैं। कोई भी स्कन्ध शाश्वत नहीं है। इस दृष्टि से पुद्गल द्रव्य विभागी है। संख्या की दृष्टि से जीव अनन्त हैं और प्रदेशों की दृष्टि से प्रत्येक जीव के असंख्यात प्रदेश हैं। धर्म, अधर्म और लोकाकाश

1 A Critical History of Greek Philosophy

२ जैनधर्म और दर्शन—डा० मोहनलाल मेहता के आधार पर।

प्रधानता रहती है। भेद स्वतन्त्र न होकर अभेद पर अवलम्बित होता है। भेद, अभेद के आश्रित होकर जीता है। उसका स्वतन्त्र अस्तित्व नहीं है। भेद और अभेद को भिन्न मानने वाला मत दोनों को स्वतन्त्र रूप से सत् मानता है। उसकी दृष्टि में अभेद की प्रधानता है।

जैनदर्शन की दृष्टि बड़ी विलक्षण है। वह भेद और अभेद दोनों को समान रूप से सत् मानता है। जैसे भेद वास्तविक है वैसे अभेद भी वास्तविक है। तात्त्विक दृष्टि से दोनों में कुछ भी अन्तर नहीं है। भेद और अभेद ये दोनों इस प्रकार परस्पर सम्मिलित हैं कि एक के अभाव में दूसरे की उपलब्धि नहीं हो सकती। जहाँ पर भेद है वहाँ पर अभेद है और जहाँ पर अभेद है वहाँ पर भेद है। भेद और अभेद किसी सम्बन्ध विशेष से सम्मिलित हो ऐसी बात नहीं है। वे तो स्वभाव से ही एक-दूसरे से मिले हुए हैं। प्रत्येक पदार्थ स्वभावतः सामान्य-विशेषात्मक, भेदाभेदात्मक, नित्यानित्यात्मक है। जो सत् है वह भेदाभेदात्मक है। प्रत्येक पदार्थ सामान्य-विशेषात्मक है। वस्तु या तत्त्व को भेदात्मक कहना उचित नहीं है, चूँकि कोई भी भेद अभेद के बिना प्राप्त नहीं हो सकता। अभेद को मिथ्या और कल्पना कहना पर्याप्त नहीं है। वह किसी प्रमाण से जब तक मिथ्या सिद्ध न हो जाय। प्रमाण बिना अनुभव के नहीं होता और अनुभव अभेद को मिथ्या सिद्ध नहीं करता। एकान्त अभेद को मानना भी इसी प्रकार उचित नहीं है चूँकि जो दोष एकान्त भेद में है वही दोष एकान्त अभेद में भी है। भेद और अभेद ये दो स्वतन्त्र पदार्थ मानना उचित नहीं है, चूँकि भेद और अभेद स्वतन्त्र रूप से उपलब्ध नहीं होते, उन्हें जोड़ने वाला अन्य पदार्थ भी नहीं है। ऐसी स्थिति में वस्तु स्वयं भेदाभेदात्मक है, ऐसा मानना उचित है। तत्त्व कथञ्चित् सदृश है, कथञ्चित् विसदृश है, कथञ्चित् वाच्य है, कथञ्चित् अवाच्य है, कथञ्चित् सत् है, कथञ्चित् असत् है।^१ ये सभी धर्म वस्तु के अपने धर्म हैं, इनका सम्बन्ध कहीं बाहर से नहीं है। वस्तु अपने आप में सामान्य और विशेष, मित्र और अमित्र, एक और अनेक, नित्य और क्षणिक है। एरिस्टोटल की भी यही मान्यता थी। वह वस्तु को सामान्य और विशेष उभयात्मक मानता था। उसका मन्तव्य था कि कोई

१ स्यान्नाशि नित्य सदृश विरूप,

वाच्य न वाच्य सदसत्तदेव। —अन्ययोगव्यवच्छेदद्वात्रिंशिका, का० २५

भी वस्तु सामान्य और विशेष के बिना उपलब्ध नहीं होता। द्रव्य सामान्य और विशेष दोनों का समन्वय है। इन दोनों रूपों के अभाव में कोई भी वस्तु उपलब्ध नहीं हो सकती।^१

जैनदर्शन ने भेदाभेदवाद के रूप में वस्तु के वास्तविक रूप को ग्रहण किया है। यह भेदाभेद दृष्टि अनेकान्त दृष्टि का एक तरह से कारण है। दो परस्पर विरोधी प्रतीत होने वाले गुणों को एक ही वस्तु में एक साथ मानना भेदाभेदवाद का अर्थ है। भेद और अभेद की एक स्थान पर अवस्थिति वस्तु के रूप को नष्ट नहीं करती अपितु अधिक निखारती है। भेद और अभेद कथंचित् भिन्न और कथंचित् अभिन्न है। द्रव्य अभेदमूलक है और पर्याय भेदमूलक है, अतः द्रव्य और अभेद एक है तथा पर्याय और भेद एक है।^२

द्रव्य

जैनदर्शन ने विश्व का वर्गीकरण धर्म, अधर्म, आकाश, काल, पुद्गल और जीव इन छह द्रव्यों में किया है। काल के अतिरिक्त शेष पाँच द्रव्य अस्तिकाय हैं। अस्तिकाय का अर्थ है प्रदेशों का समूह या अवयव-समुदाय। प्रत्येक द्रव्य का सबसे लघुतम परमाणु जितना भाग प्रदेश कहलाता है। उनका काय-समूह अस्तिकाय है। धर्म, अधर्म, आकाश और जीव ये चारों अविभागी द्रव्य हैं, इनका विघटन नहीं होता है। इन्हें अवयवी इस दृष्टि से कहा जाता है कि इनके परमाणु-तुल्य खण्डों की कल्पना की जाय तो वे असंख्य होते हैं। छह द्रव्यों में केवल पुद्गल ही विभागी द्रव्य है। पुद्गल का सबसे छोटा हिस्सा परमाणु कहलाता है। परमाणु का विभाग नहीं होता इसलिए वह अविभागी है। जब परमाणुओं का संयोग होता है तब स्कन्ध बनता है। जिस स्कन्ध में जितने परमाणु मिले होते हैं वह स्कन्ध उतने प्रदेशों का होता है। द्व्यणुक स्कन्ध द्विप्रदेशी यावत् अनन्ताणुक स्कन्ध अनन्त-प्रदेशी होता है। वियोजन होने पर पुनः स्कन्ध परमाणु हो जाते हैं। कोई भी स्कन्ध शाश्वत नहीं है। इस दृष्टि से पुद्गल द्रव्य विभागी है। सत्त्वा की दृष्टि से जीव अनन्त हैं और प्रदेशों की दृष्टि से प्रत्येक जीव के असंख्यात प्रदेश हैं। धर्म, अधर्म और लोकाकाश

1 A Critical History of Greek Philosophy

२ जैनधर्म और दर्शन—डा० मोहनलाल मेहता के आधार पर।

के भी असख्यात प्रदेश है। धर्म, अधर्म, लोकाकाश और जीव इन चारों के असख्यात प्रदेश समान हैं। काल के न प्रदेश हैं और न परमाणु ही हैं। प्रदेशों का अभाव होने से काल को अस्तिकाय में नहीं गिना है। उसे द्रव्य की कोटि में इसलिए रखा गया है कि वह द्रव्य के समान उपयोगी है, व्यवहार का प्रवर्तन करता है। आचार्यों ने काल के नैश्चयिक और व्यावहारिक ये दो भेद किये हैं। पचास्तिकाय में जो वर्तमान रूप परिणमन है वह नैश्चयिक दृष्टि से है। ज्योतिष की गति के आधार से जो परिवर्तन होता है वह व्यावहारिक दृष्टि से है। दूसरे शब्दों में इसे यों कह सकते हैं कि वर्तमान का एक समय नैश्चयिक है, भूत और भविष्य का जो कथन है वह व्यावहारिक है। जो समय चला गया है वह आने वाला नहीं है और भविष्य में आने वाला समय अभी उत्पन्न ही नहीं हुआ है, इसलिए भूतकाल और भविष्यकाल ये दोनों ही अविद्यमान हैं। इसलिए वे व्यावहारिक और औपचारिक हैं। समय, मुहूर्त, दिन-रात आदि सभी भेद व्यावहारिक काल की दृष्टि से हैं। आकाश का काल्पनिक खण्ड दिग् कहलाता है, दिग् स्वतन्त्र पदार्थ नहीं है।

वर्तमान, भूत और भविष्य इन दोनों का सकलन करता है। भूत और भविष्य का महत्त्व वर्तमान से है। किसी भी वस्तु का जब हम अस्तित्व स्वीकार करते हैं तब हमें यह स्वीकार करना पड़ता है कि यह वस्तु पूर्व में भी थी और पश्चात् भी रहेगी। वह वस्तु हमेशा एक ही अवस्था में रहेगी, ऐसा कोई नियम नहीं है। विभिन्न अवस्थाओं में परिवर्तित होने पर भी उसके मौलिक रूप और शक्ति में कभी भी किञ्चित् भी विनाश नहीं होता। द्रव्य की परिभाषा करते हुए एक आचार्य ने लिखा है “जो भिन्न-भिन्न अवस्थाओं को प्राप्त हुआ, हो रहा है और होगा वह द्रव्य है।” विभिन्न अवस्थाओं का उत्पाद और विनाश होने पर भी जो सदा ध्रुव रहता है चूँकि ध्रुव के अभाव में पूर्ववर्ती और उत्तरवर्ती अवस्थाओं का सम्बन्ध नहीं हो सकता इसलिए जो पूर्ववर्ती और उत्तरवर्ती दोनों अवस्थाओं में व्याप्त रहता है वह द्रव्य है। जो द्रव्य है वह सत् है।

आचार्य उमास्वाति ने तत्त्वार्थसूत्र में कहा—सत् उत्पाद व्यय और औव्ययुक्त है^१, उसी अध्याय में द्रव्य की परिभाषा लिखते हुए लिखा—

“गुण और पर्याय वाला द्रव्य है।” इसमें उत्पाद और व्यय के स्थान पर पर्याय शब्द का प्रयोग हुआ है और ध्रौव्य के स्थान पर गुण शब्द का प्रयोग हुआ है। उत्पाद और व्यय ये परिवर्तन के सूचक हैं और ध्रौव्य नित्यता का सूचन करता है। किसी भी वस्तु के दो रूप होते हैं, एकता और अनेकता, नित्यता और अनित्यता, स्थायित्व और अस्थायित्व, सदृशता और विसदृशता। इनमें से प्रथम ध्रौव्य को बताता है और दूसरा उत्पाद और व्यय को। वस्तु के स्थायित्व में स्थिरता रहती है और अस्थायी में पहले की पर्याय का नाश होता है और दूसरी पर्याय की उत्पत्ति होती है। वस्तु की उत्पत्ति और विनाश में जो एक प्रकार की स्थिरता है, जिसका कभी नाश भी नहीं होता और जो कभी उत्पन्न भी नहीं होती वह एकरूपता ही ध्रौव्य है। इसे ही उमास्वाति ने ‘तद्भावाव्यय’ कहा है।^१ यह नित्य का लक्षण है। आचार्य कुन्दकुन्द ने द्रव्य की परिभाषा इस प्रकार की है ‘जो अपरित्यक्त स्वभाव वाला है, उत्पाद, व्यय, और ध्रौव्ययुक्त है, गुण और पर्याय युक्त है वही द्रव्य है।’^२ एक ही गाथा में तत्त्वार्थ सूत्र के उपर्युक्त तीनों सूत्रों का सार आ गया है। पचास्तिकाय में सत्ता का लक्षण इसी प्रकार प्रतिपादित किया गया है।^३ इस तरह जैनदर्शन में सत् एकात्म रूप से नित्य अथवा अनित्य नहीं माना गया है। उसे कथञ्चित् नित्य और कथञ्चित् अनित्य कहा है। वह गुण की दृष्टि से नित्य है और पर्याय की दृष्टि से अनित्य है। न्याय-वैशेषिक आदि वैदिकदर्शनो के समान कूटस्थ नित्य मानें तो परिवर्तन और बौद्धदर्शन के समान सर्वथा अनित्य माने तो उसमें किञ्चित् भी एकरूपता नहीं आ सकती। ऐसी स्थिति में वस्तु को नित्य और अनित्य उभयात्मक मानना ही अधिक युक्तियुक्त है। इससे यह फलित होता है कि कोई भी वस्तु न सर्वथा नित्य है और न सर्वथा

१ तत्त्वार्थसूत्र ५।३७

२ तत्त्वार्थसूत्र ५।३०

३ अपरिच्यत्तसहावेणुप्पादव्ययधुवत्तसमुत्त ।

गुणव च सपज्जाय, ज त दव्व ति बुच्चति ॥

—प्रवचनसार २।३

४ सत्ता सव्वपयत्त्या, सविस्सरूपा अणतपज्जाया ।

भगुप्पादधुवत्ता, सप्पडिवक्खा हवदि एक्का ॥

—पचास्तिकायसार, गा० ८

अनित्य है किन्तु परिणामी-नित्य है। सत्ता भी है और परिवर्तन भी—द्रव्य उत्पन्न भी होता है और नष्ट भी। इस परिवर्तन में भी उसका अस्तित्व नहीं मिटता। उत्पाद और विनाश के बीच यदि कोई स्थिर आधार का अभाव हो तो 'यह वही है' का अनुभव कैसे हो सकता है। यदि द्रव्य निर्विकारी है तो विश्व की विविधता किस प्रकार सगत हो सकेगी। एतदर्थ जैनदर्शन ने परिणामीनित्यत्व का महत्त्वपूर्ण सिद्धान्त प्रस्तुत किया। रासायनिक विज्ञान के द्रव्याक्षरत्ववाद से प्रस्तुत सिद्धान्त की तुलना की जा सकती है।

सन् १७८६ में द्रव्याक्षरत्ववाद की सस्थापना लेवोसियर (Lawosier) नामक सुप्रसिद्ध वैज्ञानिक ने की थी। इस सिद्धान्त का संक्षेप में सारांश यह है कि इस विराट् विश्व में द्रव्य का परिणाम सदा सर्वदा समान रहता है उसमें न्यूनता व अधिकता नहीं होती। न वर्तमान द्रव्य का पूर्ण रूप से नाश होता है और न किसी सर्वथा नये द्रव्य की उत्पत्ति होती है। साधारण रूप से जिसे द्रव्य का नष्ट होना माना जाता है, वह नष्ट नहीं होता किन्तु रूपान्तर होता है। जैसे कोयला जलने पर राख हो जाता है, वह कोयला रूप से नष्ट हो गया, किन्तु वस्तुतः वह नष्ट नहीं होता। वायुमण्डल में ऑक्सीजन अश के साथ मिलकर कार्बोनिक एसिड गैस के रूप में परिवर्तित हो जाती है। शक्कर या नमक पानी में घुलकर नष्ट नहीं होते अपितु जो ठोस थे वे द्रव रूप में परिणत हो जाते हैं। नवीन वस्तु कोई भी उत्पन्न नहीं होती किन्तु पूर्व वस्तु का रूपान्तर हो जाता है। आपके घर में लोहे का कोई बर्तन पड़ा हुआ है। दीर्घकाल तक उसका उपयोग नहीं करने के कारण उसमें जग लग गया है। जग कोई नया उत्पन्न नहीं हुआ किन्तु धातु की ऊपर का हिस्सा जल और वायुमण्डल के ऑक्सीजन के संयोग से लोहे के ऑक्सीहाइड्रेट के रूप में बदल गया। पदार्थों के गुणात्मक अन्तर को भौतिकवाद परिमाणात्मक अन्तर में परिवर्तित कर देता है। शक्ति परिमाण की दृष्टि से कोई परिवर्तन नहीं होता किन्तु गुण की दृष्टि से परिवर्तन होता है। प्रकाश, तापमान, चुम्बकीय आकर्षण में न्यूनता नहीं आती अपितु वे एक-दूसरे में परिवर्तित होते हैं। जैनदर्शन के उत्पाद, व्यय और ध्रुव्य का भी सार यही है। जिस द्रव्य का नाश समझा जाता है पर वह नष्ट नहीं होता किन्तु रूपान्तरित होता है। वस्तुतः अतीत में जितने द्रव्य थे, उतने ही वर्तमान में भी हैं और जितने वर्तमान में हैं उतने ही भविष्य में

भी रहेंगे। उनमें न कोई न्यून हो सकता है और न कोई बढ ही सकता है। सभी द्रव्य अपनी-अपनी सत्ता की परिधि में उत्पन्न और विनष्ट होते रहते हैं।

सारय दर्शन नित्यानित्यत्ववाद को मानता है। उसका मन्तव्य है कि पुरुष नित्य है और प्रकृति परिणामी नित्य है। नैयायिक और वैशेषिकदर्शन परमाणु, आत्मा आदि को नित्य मानते हैं और घट-पट आदि को अनित्य। समूह की अपेक्षा से ये भी परिणामी नित्यत्ववाद को मानते हैं किन्तु जैन-दर्शन की भाँति द्रव्य-मात्र को परिणामी नित्य नहीं मानते। आचार्य पत-जलि, कुमारिलभट्ट, पार्थसारमिश्र आदि ने परिणामी नित्यत्ववाद को स्पष्ट सिद्धान्त के रूप में नहीं माना है तथापि प्रकारान्तर से उसका सम-र्थन किया है।^१

द्रव्य और पर्याय

द्रव्य शब्द अनेकार्थक है। उनमें से सत् तत्त्व, या पदार्थ-परक अर्थ पर हम कुछ चिन्तन कर चुके हैं। सामान्य के लिए भी द्रव्य शब्द का प्रयोग हुआ है और विशेष के लिए पर्याय शब्द का प्रयोग हुआ है।

सामान्य दो प्रकार का है—तिर्यक्-सामान्य और ऊर्ध्वता-सामान्य। तिर्यक् सामान्य का अर्थ है—एक ही काल में स्थित अनेक देशों में रहने वाले अनेक पदार्थों में समानता की अनुभूति होना। जीव और अजीव इन दोनों में रहने वाला सत्त्व, जीव के ससारी और सिद्ध इन दो भेदों में रहने वाला जीवत्व अथवा ससारी के एकेन्द्रिय से पचेन्द्रिय तक पाँच भेदों में रहा हुआ ससारी जीवत्व आदि तिर्यक्-सामान्य हैं।

१ (क) द्रव्य नित्यमाकृतिरनित्या। सुवर्ण कदाचिदाकृत्या युक्त पिण्डो भवति, पिण्डाकृतिमुपमृष्ट रुचका क्रियन्ते, रुचकाकृतिमुपमृष्ट कटका क्रियन्ते, कटकाकृतिमुपमृष्ट स्वस्तिका क्रियन्ते। पुनरावृत्त सुवर्णं पिण्ड। आकृतिरन्या चान्या च भवति, द्रव्य पुनस्तदेव। आकृत्युपभेदेन द्रव्यमेवावशिष्यते। —पातञ्जल योगदर्शन

(ख) वर्धमानकश्चे च रुचक क्रियते यदा।
तदापूर्वाधिन शोक प्राप्तिस्वाप्युत्तराधिन ॥
हेमाधिनस्तु माध्यस्थ तस्याद्वस्तु त्रयात्मकम्।
नोत्पादस्थितिभगानामभावे स्यान्मतित्रयम् ॥
न नाशेन विना शोको, नोत्पादेन विना सुखम्।
म्यित्या विना न माध्यस्थ, तेन सामान्यनित्यता ॥

—मीमांसा श्लोकवार्तिक, १-३ पृ० ६१६

अनित्य है किन्तु परिणामी-नित्य है। सत्ता भी है और परिवर्तन भी—द्रव्य उत्पन्न भी होता है और नष्ट भी। इस परिवर्तन में भी उसका अस्तित्व नहीं मिटता। उत्पाद और विनाश के बीच यदि कोई स्थिर आधार का अभाव हो तो 'यह वही है' का अनुभव कैसे हो सकता है। यदि द्रव्य निर्विकारी है तो विश्व की विविधता किस प्रकार सगत हो सकेगी। एतदर्थ जैनदर्शन ने परिणामीनित्यत्व का महत्त्वपूर्ण सिद्धान्त प्रस्तुत किया। रासायनिक विज्ञान के द्रव्याक्षरत्ववाद से प्रस्तुत सिद्धान्त की तुलना की जा सकती है।

सन् १७८६ में द्रव्याक्षरत्ववाद की संस्थापना लेवोसियर (Lawosier) नामक सुप्रसिद्ध वैज्ञानिक ने की थी। इस सिद्धान्त का संक्षेप में सारांश यह है कि इस विराट् विश्व में द्रव्य का परिणाम सदा सर्वदा समान रहता है उसमें न्यूनता व अधिकता नहीं होती। न वर्तमान द्रव्य का पूर्ण रूप से नाश होता है और न किसी सर्वथा नये द्रव्य की उत्पत्ति होती है। साधारण रूप से जिसे द्रव्य का नष्ट होना माना जाता है, वह नष्ट नहीं होता किन्तु रूपान्तर होता है। जैसे कोयला जलने पर राख हो जाता है, वह कोयला रूप से नष्ट हो गया, किन्तु वस्तुतः वह नष्ट नहीं होता। वायुमण्डल में ऑक्सीजन अणु के साथ मिलकर कार्बोनिक एसिड गैस के रूप में परिवर्तित हो जाती है। शक्कर या नमक पानी में घुलकर नष्ट नहीं होते अपितु जो ठोस थे वे द्रव रूप में परिणत हो जाते हैं। नवीन वस्तु कोई भी उत्पन्न नहीं होती किन्तु पूर्व वस्तु का रूपान्तर हो जाता है। आपके घर में लोहे का कोई बर्तन पड़ा हुआ है। दीर्घकाल तक उसका उपयोग नहीं करने के कारण उसमें जग लग गया है। जग कोई नया उत्पन्न नहीं हुआ किन्तु धातु की ऊपर का हिस्सा जल और वायुमण्डल के ऑक्सीजन के संयोग से लोहे के ऑक्सीहाइड्रेट के रूप में बदल गया। पदार्थों के गुणात्मक अन्तर को भौतिकवाद परिमाणात्मक अन्तर में परिवर्तित कर देता है। शक्ति परिमाण की दृष्टि से कोई परिवर्तन नहीं होता किन्तु गुण की दृष्टि से परिवर्तन होता है। प्रकाश, तापमान, चुम्बकीय आकर्षण में न्यूनता नहीं आती अपितु वे एक-दूसरे में परिवर्तित होते हैं। जैनदर्शन के उत्पाद, व्यय और ध्रौव्य का भी सार यही है। जिस द्रव्य का नाश समझा जाता है पर वह नष्ट नहीं होता किन्तु रूपान्तरित होता है। वस्तुतः अतीत में जितने द्रव्य थे, उतने ही वर्तमान में भी हैं और जितने वर्तमान में हैं उतने ही भविष्य में

भी रहेगे। उनमें न कोई न्यून हो सकता है और न कोई बढ़ ही सकता है। सभी द्रव्य अपनी-अपनी सत्ता की परिधि में उत्पन्न और विनष्ट होते रहते हैं।

सात्य दर्शन नित्यानित्यत्ववाद को मानता है। उसका मन्तव्य है कि पुरुष नित्य है और प्रकृति परिणामी नित्य है। नैयायिक और वैशेषिकदर्शन परमाणु, आत्मा आदि को नित्य मानते हैं और घट-पट आदि को अनित्य। समूह की अपेक्षा से ये भी परिणामी नित्यत्ववाद को मानते हैं किन्तु जैन-दर्शन की भाँति द्रव्य-मात्र को परिणामी नित्य नहीं मानते। आचार्य पत-जलि, कुमारिलभट्ट, पार्थसारमिश्र आदि ने परिणामी नित्यत्ववाद को स्पष्ट सिद्धान्त के रूप में नहीं माना है तथापि प्रकारान्तरे में उसका समर्थन किया है।^१

द्रव्य और पर्याय

द्रव्य शब्द अनेकार्थक है। उनमें से सत् तत्त्व, या पदार्थ-परक अर्थ पर हम कुछ चिन्तन कर चुके हैं। सामान्य के लिए भी द्रव्य शब्द का प्रयोग हुआ है और विशेष के लिए पर्याय शब्द का प्रयोग हुआ है।

सामान्य दो प्रकार का है—तिर्यक्-सामान्य और ऊर्ध्वता-सामान्य। तिर्यक् सामान्य का अर्थ है—एक ही काल में स्थित अनेक देशों में रहने वाले अनेक पदार्थों में समानता की अनुभूति होना। जीव और अजीव इन दोनों में रहने वाला सत्त्व, जीव के ससारी और सिद्ध इन दो भेदों में रहने वाला जीवत्व अथवा ससारी के एकेन्द्रिय से पचेन्द्रिय तक पाँच भेदों में रहा हुआ ससारी जीवत्व आदि तिर्यक्-सामान्य है।

१ (क) द्रव्य नित्यमाकृतिरनित्या। सुवर्णं कदाचिदाकृत्या युक्तं पिण्डो भवति, पिण्डाकृतिमुपमृष्टं रुचका क्रियन्ते, रुचकाकृतिमुपमृष्टं कटका क्रियन्ते, कटकाकृतिमुपमृष्टं स्वस्तिका क्रियन्ते। पुनरावृत्तं सुवर्णं पिण्डं। आकृतिरन्या चान्या च भवति, द्रव्यं पुनस्तदेव। आकृत्युपभेदेन द्रव्यभेदावशिष्यते।

—पातञ्जल योगदर्शन

(ख) वर्धमानकमगे च रुचक क्रियते यदा।
तदापूर्वाग्निं शोकं प्राप्तिश्चाप्युत्तराग्निं ॥
हेमाग्निस्तु माध्यस्थं तस्माद्वस्तु त्रयात्मकम्।
नोत्पादस्थितिभगानामभावे स्थान्यतित्रयम् ॥
न नाशेन विना शोको, नोत्पादेन विना सुखम्।
नित्यता विना न माध्यस्थ्यं, तेन मामान्यनित्यता ॥

—भीमासा स्लोकवार्तिक, १-२ श्लो ६१६

ऊर्ध्वता-सामान्य का अर्थ है—जब कालकृत विविध अवस्थाओं में किसी विशेष द्रव्य का एकत्व या अन्वय विवक्षित हो, या एक विशेष पदार्थ की अनेक अवस्थाओं की एक एकता या औव्य अपेक्षित हो, वह एकत्व या औव्य सूचक अश। जैसे जीव द्रव्यार्थिक दृष्टि से शाश्वत है,^१ तब जीव द्रव्य का अर्थ ऊर्ध्वता-सामान्य से है। जब यह कहा जाय कि अव्युच्छित्ति नय की दृष्टि से नारक शाश्वत है,^२ तब अव्युच्छित्ति नय का विषय जीव ऊर्ध्वता सामान्य से विवक्षित है। इस भाँति जब किसी भी जीव विशेष या अन्य पदार्थ विशेष की अनेक अवस्थाओं का वर्णन करते हैं तब एकत्व या अन्वयसूचक पद ऊर्ध्वता सामान्य की दृष्टि से प्रयोग किया जाता है।

जिज्ञासु ने भगवान महावीर से प्रश्न किया—भगवन् । जीवपर्याय कितने हैं ? भगवान ने कहा जीवपर्याय अनन्त है। पुन प्रश्न किया—भगवन् । वह कैसे ? भगवान ने पुन उत्तर देते हुए कहा—असख्यात नारक है। असख्यात असुरकुमार है यावत् असख्यात् स्तनितकुमार है। असख्यात पृथ्वीकाय है यावत् असख्यात वायुकाय हैं। अनन्त वनस्पतिकाय हैं। असख्यात् द्वीन्द्रिय हैं, यावत् असख्यात मनुष्य है। असख्यात वाणव्यतर हैं, यावत् अनन्त सिद्ध है। यही कारण है कि जीवपर्याय अनन्त है।^३ प्रस्तुत सवाद में जो पर्याय विवक्षित हैं वह तिर्यक् विशेष की दृष्टि से हैं। चूँकि ये पर्याय अनेक देशों में रहने वाले विभिन्न जीवों से सम्बन्धित हैं। इनमें सम्पूर्ण जीवों का समावेश हो जाता है, इसलिए अनेक जीवाश्रित पर्याय होने से यह तिर्यक् सामान्य पर्याय है।

अनेक कालों में एक ही द्रव्य की अर्थात् ऊर्ध्वता-सामान्य की जो विभिन्न अवस्थाएँ हैं—जो अनेक विशेष पर्याय हैं वे ऊर्ध्वता-सामान्य पर्याय हैं। ऊर्ध्वता-विशेष की दृष्टि से चिन्तन करने पर विशेष का आधार अन्य हो जाता है। यदि यह कहा जाय कि हर एक जीव की अनन्त पर्याय हैं और किसी जीव विशेष के सम्बन्ध में चिन्तन करे तो हमारा दृष्टिकोण ऊर्ध्वता-विशेष को विषय करता है, जैसे एक नारकीय जीव को ले। उसके अनन्त पर्याय होते हैं। जीव-सामान्य के अनन्त पर्यायों का कथन तिर्यक्

१ भगवती सूत्र ७।२।२७३

२ भगवती सूत्र ७।३।२७६

३ भगवती सूत्र २५।५

सामान्याश्रित की दृष्टि से है किन्तु विशेष नारकादि के अनन्त पर्यायो का कथन ऊर्ध्वता सामान्याश्रित पर्यायो की दृष्टि से है। एक नारक विशेष के अनन्त पर्याय किस प्रकार हो सकते हैं, इसका समाधान प्रज्ञापना में इस प्रकार दिया गया है—

एक नारक अन्य नारक में द्रव्य की दृष्टि से तुल्य है। अवगाहना की दृष्टि से स्यात् चतु स्थान हीन, स्यात् तुल्य, स्यात् चतु स्थान से अधिक है। स्थिति की दृष्टि से अवगाहना के समान है किन्तु श्यामवर्ण पर्याय की अपेक्षा से स्यात् षट्स्थान हीन, स्यात् तुल्य, स्यात् षट्स्थान अधिक है। इसी भाँति अन्य वर्ण-पर्याय, दोनो गन्ध-पर्याय, पाँचो रस-पर्याय, आठो स्पर्श-पर्याय, मतिज्ञान, मति अज्ञान-पर्याय, श्रुतज्ञान और श्रुत अज्ञान-पर्याय, अवधिज्ञान और विभगज्ञान-पर्याय, चक्षुदर्शन-पर्याय, अचक्षुदर्शन-पर्याय, अवधिदर्शनपर्याय—इन सभी पर्यायो की दृष्टि से स्यात् षट्स्थान पतित हीन है, स्यात् तुल्य है, स्यात् षट्स्थानपतित अधिक है, एतदर्थ नारक के अनन्त पर्याय कहे जाते हैं।^१ द्रव्य दृष्टि से प्रत्येक नारक सदृश है। प्रत्येक आत्मा के प्रदेश असख्यात हैं। शारीरिक दृष्टि से एक नारक से दूसरा नारक समान भी हो सकता है, लघु भी हो सकता है और बड़ा भी हो सकता है। यह शरीर की असमानता असख्यात प्रकार की हो सकती है। सब से लघुतम अवगाहना अगुल के असख्यातवे भाग के बराबर होती है। क्रमशः एक-एक भाग के बढ़ने से ५०० धनुष्यप्रमाण पहुँचती है। इसके मध्य के जो प्रकार हैं वे असख्यात हैं, इसलिए अवगाहना की दृष्टि से नारक के असख्यात प्रकार हो सकते हैं। आयु के सम्बन्ध में भी यही बात है। नारक के जो अनन्त पर्याय कहे गये हैं, वह शरीर और आत्मा को कथञ्चित् अभिन्न मानकर वर्ण, रस, गन्ध और स्पर्श को भी नारक के पर्याय मानकर चिन्तन किया जाय तो नारक के अनन्त पर्याय हो सकते हैं। जैसे हम किसी एक वर्ण को लें और कोई भाग एक गुण श्याम हो, कोई द्विगुण श्याम हो, कोई त्रिगुण श्याम हो, इस प्रकार यदि अनन्त गुणश्याम हो तो वर्ण के अनन्त पर्याय स्वतः सिद्ध हो सकने हैं। इसी प्रकार गन्ध, रस और स्पर्श के सम्बन्ध में भी। जैसे यह भौतिक और पौद्गलिक गुणों के सम्बन्ध में कहा गया वैसे ही आत्म-गुणों के सम्बन्ध में भी कह सकते हैं। ये सारे भेद अकेले नारक में कालभेद

से घटित हो सकते हैं। ऊर्ध्वता-सामान्याश्रित पर्याय का मूल आधार काल भेद है। एक जीव कालभेद से अनेकानेक पर्यायो को धारण करता है। ये पर्याय ऊर्ध्वता-सामान्याश्रित विशेष हैं।

भगवती और प्रज्ञापनासूत्र में द्रव्य के ऊर्ध्वता सामान्याश्रित पर्यायो को परिणाम भी कहा है। विशेष और पर्याय ये दोनों द्रव्य की पर्याय हैं चूँकि दोनों में परिवर्तन होता है। परिणाम में कालभेद की मुख्यता रहती है और विशेष में देश भेद की। जो काल की दृष्टि से परिणाम हैं वे ही देश की दृष्टि से विशेष हैं। इस तरह पर्याय, विशेष, परिणाम, उत्पाद और व्यय ये सभी प्रायः एक ही अर्थ के वाचक हैं। द्रव्य विशेष की विविध अवस्थाओं में इन सभी शब्दों का समावेश हो जाता है।

प्रश्न—द्रव्य और पर्याय भिन्न हैं या अभिन्न हैं ?

उत्तर—आगम साहित्य में कही पर द्रव्य को पर्याय से भिन्न माना है तो कही पर द्रव्य से पर्याय को अभिन्न माना है। भगवतीसूत्र में कहा है कि 'अस्थिर पर्याय नष्ट होने पर भी द्रव्य स्थिर रहता है' इस उत्तर में स्पष्ट रूप से भेद दृष्टि झलक रही है। यदि द्रव्य और पर्याय का सर्वथा अभेद होता तो पर्याय के नष्ट होते ही द्रव्य स्वतः ही नष्ट हो जाता। इसका तात्पर्य यह है कि पर्याय ही द्रव्य नहीं है। द्रव्य और पर्याय कथंचित् भिन्न भी हैं। द्रव्य की पर्याय प्रतिक्षण परिवर्तित होने पर भी द्रव्य अपने आपमें नहीं बदलता। द्रव्य का गुण कदापि नष्ट नहीं होता, भले ही उसकी अवस्थाएँ उत्पन्न हो या नष्ट हो।

भगवान् पार्श्व के शिष्यों के अन्तर्मानस में यह विचार घूम रहा था कि भगवान् महावीर के शिष्य सामायिक के अर्थ को नहीं जानते हैं। भ्रमण भगवान् महावीर ने कहा—'आत्मा ही सामायिक है और आत्मा ही सामायिक का अर्थ है।' यहाँ पर आत्मा एक द्रव्य है और सामायिक आत्मा की अवस्था विशेष है, पर्याय है। आत्मा को सामायिक से भिन्न नहीं माना है। यह द्रव्य और पर्याय की अभेद दृष्टि है। यह कथन अपेक्षायुक्त है। किसी अपेक्षा से आत्मा और सामायिक ये दोनों एक हैं। सामायिक आत्मा की पर्याय है। इसलिए आत्मा सामायिक से अभिन्न है। दृष्टि-भेद से द्रव्य और पर्याय के भेद और अभेद की विवक्षा करना भगवान् महावीर को इष्ट था।

भगवती^१, स्थानाङ्ग^२ आदि मे आत्मा के निम्न आठ भेद बताये है।—
द्रव्यात्मा, कषायात्मा, योगात्मा, उपयोगात्मा, ज्ञानात्मा, दर्शनात्मा, चारि-
त्रात्मा और वीर्यात्मा। ये भेद द्रव्य और पर्याय दोनो दृष्टियों से किये गये
है। द्रव्यात्मा का जो वर्णन किया गया है वह द्रव्य दृष्टि से है और शेष सात
पर्याय दृष्टि से है। द्रव्य और पर्याय दोनो परस्पर एक-दूसरे से मिले हुए हैं।
एक के बिना दूसरे की स्थिति संभव नहीं है। द्रव्यरहित पर्याय की उप-
लब्धि जैसे असंभव है वैसे ही पर्यायरहित द्रव्य की उपलब्धि भी संभव नहीं
है। जहाँ द्रव्य होगा वहाँ पर्याय अवश्य होगा।^३

□

१ भगवती १२।१०।४६६

२ स्थानाङ्ग ८

३ जैनधर्म और दर्शन—डा० मोहनलाल मेहता पृ० १२३-१२६

□ जैनदर्शन की रीढ : तत्त्ववाद

- तत्त्व की महत्ता
- तत्त्व की परिभाषा
- तत्त्वों की संख्या
- तत्त्वों का क्रम
- संक्षेप और विस्तार
- अध्यात्मदृष्टि से वर्गीकरण
- रूपी और अरूपी
- जीव और अजीव
- द्रव्यदृष्टि से विभाग
- द्रव्य और भाव

जनदर्शन की रीढ़ तत्त्ववाद

तत्त्व की महत्ता

भारतीय साहित्य में तत्त्व के सम्बन्ध में गहराई से अनुशीलन-परिशीलन किया गया है। 'तत्' शब्द से 'तत्त्व' शब्द बना है। संस्कृत भाषा में तत् शब्द सर्वनाम है। सर्वनाम शब्द सामान्य अर्थ के वाचक होते हैं। तत् शब्द से भाव अर्थ में 'त्व' प्रत्यय लगकर 'तत्त्व' शब्द बना है, जिसका अर्थ होता है उसका भाव—'तस्य भाव तत्त्वम्'। अतः वस्तु के स्वरूप को और स्वरूप भूत वस्तु को तत्त्व कहा जाता है।

दर्शन के क्षेत्र में तत्त्व शब्द गम्भीर चिन्तन को लिये हुए है। चिन्तन-मनन का प्रारम्भ तत्त्व से ही होता है। किं तत्त्वम्—तत्त्व क्या है? यही जिज्ञासा तत्त्व दर्शन का मूल है।

लौकिक दृष्टि से तत्त्व शब्द के अर्थ होते हैं—वास्तविक स्थिति, यथार्थता, सारवस्तु, सारांश। दार्शनिक चिन्तको ने प्रस्तुत अर्थ को स्वीकार करते हुए भी परमार्थ, द्रव्य स्वभाव, पर-अपर, ध्येय, शुद्ध, परम के लिए भी तत्त्व शब्द का प्रयोग किया है।^१ वेदों में परमात्मा तथा ब्रह्म के लिए तत्त्व शब्द का उपयोग किया गया है। सांख्यमत में जगत् के मूल कारण के रूप में तत्त्व शब्द का प्रयोग हुआ है।

सभी दर्शनो ने अपनी-अपनी दृष्टि से तत्त्वों का निरूपण किया है। सभी का यह मन्तव्य है कि जीवन में तत्त्वों का महत्वपूर्ण स्थान है। जीवन और तत्त्व ये एक-दूसरे से सम्बन्धित हैं। तत्त्व से जीवन-को पृथक् नहीं किया जा सकता और तत्त्व के अभाव में जीवन गतिशील नहीं हो सकता। जीवन में से तत्त्व को पृथक् करने का अर्थ है आत्मा के अस्तित्व से इन्कार होना।

१ तत् तद् परमदृढ दन्वसहाय तद्देव परमपर।

धेय सुद्ध परम एयदृढा हुति अमिहाणा॥

—तत्त्व, परमार्थ, द्रव्य स्वभाव, पर-अपर, ध्येय, शुद्ध, परम ये सभी शब्द एकार्थक अर्थात् पर्यायवाची हैं।

समस्त भारतीय दर्शन तत्त्व के आधार पर ही खड़े हुए हैं। आस्तिक-दर्शनों में से प्रत्येक दर्शन ने अपनी-अपनी परम्परा और अपनी-अपनी कल्पना के अनुसार तत्त्व-मीमांसा और तत्त्व-विचार स्थिर किया है। भौतिकवादी चार्वाकदर्शन ने भी तत्त्व स्वीकार किये हैं। वह पृथ्वी, जल, वायु और अग्नि ये चार तत्त्व मानता है^१, आकाश को नहीं। चूँकि आकाश का ज्ञान प्रत्यक्ष से न होकर अनुमान से होता है। वैशेषिकदर्शन में मूल छह तत्त्व माने हैं—द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष और समवाय, कालान्तर में इनके साथ 'अभाव' नामक सातवाँ पदार्थ भी जोड़ दिया गया है। इस तरह सात पदार्थ हैं। न्यायदर्शन ने सोलह पदार्थ माने हैं, वे ये हैं—प्रमाण, प्रमेय, सशय, प्रयोजन, दृष्टान्त, सिद्धान्त, अवयव, तर्क, निर्णय, वाद, जल्प, वितण्डा, हेत्वाभास, छल, जाति और निग्रहस्थान। सांख्यदर्शन ने पच्चीस तत्त्व स्वीकार किये हैं। वे ये हैं—प्रकृति, महत्, अहंकार, पाँच ज्ञानेन्द्रियाँ, पाँच कर्मेन्द्रियाँ, पाँच तन्मात्राएँ, मन, पच महा-भूत और पुरुष। योगदर्शन सांख्यसम्मत तत्त्वों को ही स्वीकार करता है। मीमांसा-दर्शन वेदविहित कर्म को सत् और तत्त्व मानता है। वेदान्त दर्शन एकमात्र ब्रह्म को सत् मानता है और शेष सभी को असत् मानता है। बौद्धदर्शन ने चार आर्य सत्य स्वीकार किये हैं—(१) दुःख, (२) दुःख-समुदय (३) दुःख-निरोध, (४) दुःख-निरोध-मार्ग। जैनदर्शन में तत्त्व की व्यवस्था दो प्रकार से की गई है—षट्द्रव्य रूप में तथा सप्त-तत्त्व या नव पदार्थ के रूप में। (द्रव्य, तत्त्व और पदार्थ इन तीनों का एक ही अर्थ है।)

तत्त्व की परिभाषा

जैनदर्शन में विभिन्न स्थलों पर और विभिन्न प्रसंगों पर सत्, सत्त्व, तत्त्व, तत्त्वार्थ, अर्थ, पदार्थ और द्रव्य—इन शब्दों का प्रयोग एक ही अर्थ में किया गया है। अतः ये शब्द एक दूसरे के पर्यायवाची रहे हैं। आचार्य उमास्वाति ने अपने तत्त्वार्थ-सूत्र में तत्त्वार्थ, सत् और द्रव्य शब्द का प्रयोग तत्त्व अर्थ में किया है अतः जैनदर्शन में जो तत्त्व है वह सत् है और जो सत् है वह द्रव्य है। केवल शब्दों में अन्तर है, भावों में कोई अन्तर नहीं है। आचार्य नेमिचन्द्र ने कहा है—द्रव्य के दो भेद हैं—जीव द्रव्य और अजीव द्रव्य। शेष सम्पूर्ण मसार इन दोनों का ही प्रपञ्च है, विस्तार है।

१ पृथिव्यापस्तेजोवायुरिति तत्त्वानि ।

—बृहस्पति

सत् क्या है ? इस प्रश्न का उत्तर बौद्धदर्शन इस प्रकार देता है—‘यत् क्षणिकं तत् सत्’—इस विश्व में जो कुछ है वह सब क्षणिक है। बौद्ध दृष्टि से जो क्षणिक है वही सत् है, वही सत्य है। इसके विपरीत वेदान्तदर्शन का अभिमत है कि जो अप्रच्युत, अनुत्पन्न, स्थिर एवं एकरूप है वही सत् है, शेष सभी कुछ मिथ्या है। बौद्धदर्शन इस प्रकार एकान्त क्षणिकवादी है और वेदान्तदर्शन एकान्त नित्यतावादी है। दोनों दो किनारों पर खड़े हैं। जैनदर्शन इन दोनों एकान्तवादों को अस्वीकार करता है। वह परिणामि-नित्यवाद को मानता है। सत् क्या है ? इस प्रश्न के उत्तर में जैनदर्शन का यह स्पष्ट अभिमत है कि जो उत्पाद-व्यय और ध्रौव्य-युक्त है वही सत् है, सत्य है, तत्त्व है और द्रव्य है। उत्पाद और व्यय के अभाव में ध्रौव्य कदापि नहीं रह सकता और ध्रौव्य के अभाव में उत्पाद और व्यय नहीं रहते। एक वस्तु में एक समय में उत्पाद भी हो रहा है, व्यय भी हो रहा है और ध्रुवत्व भी रहता है। विश्व की प्रत्येक वस्तु द्रव्य-दृष्टि से नित्य है, पर्यायदृष्टि से अनित्य है, इसलिए तत्त्व रूप से परिणामि-नित्य है किन्तु वह एकान्त नित्य और अनित्य नहीं है। हमें यहाँ पर अन्य दर्शनों के तत्त्वों के सम्बन्ध में चिन्तन न कर केवल जैनदर्शन में व्यवहृत तत्त्वों के सम्बन्ध में ही विश्लेषण करना है।

तत्त्वों की सख्या

तत्त्व कितने हैं ? प्रस्तुत प्रश्न का उत्तर विभिन्न ग्रन्थों ने विभिन्न रूप से दिया है। संक्षेप और विस्तार की दृष्टि से तत्त्व के प्रतिपादन की मुख्य रूप से तीन शैलियाँ हैं। एक शैली के अनुसार तत्त्व दो हैं—जीव और अजीव। दूसरी शैली के अनुसार तत्त्व सात हैं—जीव, अजीव, आस्रव, बन्ध, सवर, निर्जरा और मोक्ष। तीसरी शैली के अनुसार तत्त्व नौ हैं—जीव, अजीव, पुण्य, पाप, आस्रव, सवर, निर्जरा, बन्ध और मोक्ष। दार्शनिक ग्रन्थों में प्रथम और द्वितीय शैली मिलती है। आगमसाहित्य में तृतीय शैली उपलब्ध होती है। भगवती^१ प्रज्ञापना^२, उत्तराध्ययन^३ आदि में तत्त्वों की

१ अभिगम जीवाजीवा उवलद्ध पुण्णपावा आसव सवर णिज्जर किरियाहिगरण बन्ध मोक्ख कुसला ।
—भगवती

२ प्रज्ञापना

३ उत्तराध्ययन २८।१४

समस्त भारतीय दर्शन तत्त्व के आधार पर ही खड़े हुए हैं। आस्तिक-दर्शनों में से प्रत्येक दर्शन ने अपनी-अपनी परम्परा और अपनी-अपनी कल्पना के अनुसार तत्त्व-मीमांसा और तत्त्व-विचार स्थिर किया है। भौतिकवादी चार्वाकदर्शन ने भी तत्त्व स्वीकार किये हैं। वह पृथ्वी, जल, वायु और अग्नि ये चार तत्त्व मानता है^१, आकाश को नहीं। चूँकि आकाश का ज्ञान प्रत्यक्ष से न होकर अनुमान से होता है। वैशेषिकदर्शन में मूल छह तत्त्व माने हैं—द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष और समवाय, कालान्तर में इनके साथ 'अभाव' नामक सातवाँ पदार्थ भी जोड़ दिया गया है। इस तरह सात पदार्थ हैं। न्यायदर्शन ने सोलह पदार्थ माने हैं, वे ये हैं—प्रमाण, प्रमेय, सशय, प्रयोजन, दृष्टान्त, सिद्धान्त, अवयव, तर्क, निर्णय, वाद, जल्प, वितण्डा, हेत्वाभास, छल, जाति और निग्रहस्थान। सांख्यदर्शन ने पच्चीस तत्त्व स्वीकार किये हैं। वे ये हैं—प्रकृति, महत्, अहंकार, पाँच ज्ञानेन्द्रियाँ, पाँच कर्मेन्द्रियाँ, पाँच तन्मात्राएँ, मन, पंच महा-भूत और पुरुष। योगदर्शन सांख्यसम्मत तत्त्वों को ही स्वीकार करता है। मीमांसा-दर्शन वेदविहित कर्म को सत् और तत्त्व मानता है। वेदान्त दर्शन एकमात्र ब्रह्म को सत् मानता है और शेष सभी को असत् मानता है। बौद्धदर्शन ने चार आर्य सत्य स्वीकार किये हैं—(१) दुःख, (२) दुःख-समुदय (३) दुःख-निरोध, (४) दुःख-निरोध-मार्ग। जैनदर्शन में तत्त्व की व्यवस्था दो प्रकार से की गई है—षट्द्रव्य रूप में तथा सप्त-तत्त्व या नव पदार्थ के रूप में। (द्रव्य, तत्त्व और पदार्थ इन तीनों का एक ही अर्थ है।)

तत्त्व की परिभाषा

जैनदर्शन में विभिन्न स्थलों पर और विभिन्न प्रसंगों पर सत्, सत्त्व, तत्त्व, तत्त्वार्थ, अर्थ, पदार्थ और द्रव्य—इन शब्दों का प्रयोग एक ही अर्थ में किया गया है। अतः ये शब्द एक दूसरे के पर्यायवाची रहे हैं। आचार्य उमास्वाति ने अपने तत्त्वार्थ-सूत्र में तत्त्वार्थ, सत् और द्रव्य शब्द का प्रयोग तत्त्व अर्थ में किया है अतः जैनदर्शन में जो तत्त्व है वह सत् है और जो सत् है वह द्रव्य है। केवल शब्दों में अन्तर है, भावों में कोई अन्तर नहीं है। आचार्य नेमिचन्द्र ने कहा है—द्रव्य के दो भेद हैं—जीव द्रव्य और अजीव द्रव्य। शेष सम्पूर्ण ससार इन दोनों का ही प्रपञ्च है, विस्तार है।

१ पृथिव्यापस्तेजोवायुरिति तत्त्वानि।

सत् क्या है ? इस प्रश्न का उत्तर बौद्धदर्शन इस प्रकार देता है—'यत् क्षणिकं तत् सत्'—इस विश्व में जो कुछ है वह सब क्षणिक है। बौद्ध दृष्टि से जो क्षणिक है वही सत् है, वही सत्य है। इसके विपरीत वेदान्तदर्शन का अभिमत है कि जो अप्रच्युत, अनुत्पन्न, स्थिर एवं एकरूप है वही सत् है, शेष सभी कुछ मिथ्या है। बौद्धदर्शन इस प्रकार एकान्त क्षणिकवादी है और वेदान्तदर्शन एकान्त नित्यतावादी है। दोनों दो किनारों पर खड़े हैं। जैनदर्शन इन दोनों एकान्तवादों को अस्वीकार करता है। वह परिणामि-नित्यवाद को मानता है। सत् क्या है ? इस प्रश्न के उत्तर में जैनदर्शन का यह स्पष्ट अभिमत है कि जो उत्पाद-व्यय और ध्रौव्य-युक्त है वही सत् है, सत्य है, तत्त्व है और द्रव्य है। उत्पाद और व्यय के अभाव में ध्रौव्य कदापि नहीं रह सकता और ध्रौव्य के अभाव में उत्पाद और व्यय नहीं रहते। एक वस्तु में एक समय में उत्पाद भी हो रहा है, व्यय भी हो रहा है और ध्रुवत्व भी रहता है। विश्व की प्रत्येक वस्तु द्रव्य-दृष्टि से नित्य है, पर्यायदृष्टि से अनित्य है, इसलिए तत्त्व रूप से परिणामि-नित्य है किन्तु वह एकान्त नित्य और अनित्य नहीं है। हमें यहाँ पर अन्य दर्शनों के तत्त्वों के सम्बन्ध में चिन्तन न कर केवल जैनदर्शन में व्यवहृत तत्त्वों के सम्बन्ध में ही विश्लेषण करना है।

तत्त्वों की सख्या

तत्त्व कितने हैं ? प्रस्तुत प्रश्न का उत्तर विभिन्न ग्रन्थों में विभिन्न रूप से दिया है। संक्षेप और विस्तार की दृष्टि से तत्त्व के प्रतिपादन की मुख्य रूप से तीन शैलियाँ हैं। एक शैली के अनुसार तत्त्व दो हैं—जीव और अजीव। दूसरी शैली के अनुसार तत्त्व सात हैं—जीव, अजीव, आस्रव, बन्ध, सवर, निर्जरा और मोक्ष। तीसरी शैली के अनुसार तत्त्व नौ हैं—जीव, अजीव, पुण्य, पाप, आस्रव, सवर, निर्जरा, बन्ध और मोक्ष। दार्शनिक ग्रन्थों में प्रथम और द्वितीय शैली मिलती हैं। आगमसाहित्य में तृतीय शैली उपलब्ध होती है। भगवती^१ प्रज्ञापना^२, उत्तराध्ययन^३ आदि में तत्त्वों की

१ अभिगम जीवाजीवा उवलद्ध पुण्णपावा आस्रव सवर गिज्जर किरियाहिगरण बन्ध मोक्ष कुसला ।
—भगवती

२ प्रज्ञापना

३ उत्तराध्ययन २८।१४

संख्या नौ बताई गई है किन्तु स्थानाङ्ग^१ आदि में दो राशि का भी उल्लेख है—जीव-राशि, और अजीव-राशि। आचार्य नेमिचन्द्र ने अपने द्रव्यसंग्रह ग्रन्थ में इसी आधार पर तत्त्व के दो भेद किये हैं—जीव और अजीव। आचार्य उमास्वाति ने तत्त्वार्थ सूत्र में पुण्य और पाप तत्त्व को आस्रव या बन्ध तत्त्व में समावेश कर तत्त्वों की संख्या सात मानी है।^२ आचार्य मलय-गिरि ने भी प्रज्ञापना सूत्र की टीका में उन्हीं का अनुसरण किया है।^३

तत्त्वों का क्रम

प्रश्न उद्भूत होता है कि नव तत्त्वों में सर्व प्रथम जीव को ही क्यों स्थान दिया गया है ? उत्तर है कि उक्त तत्त्वों में ज्ञाता, पुद्गल का उपभोक्ता, शुभ और अशुभ कर्म का कर्ता तथा ससार और मोक्ष के लिए योग्य प्रवृत्ति का विधाता जीव ही है। यदि जीव न हो तो पुद्गल का उपयोग क्या रहेगा ? एतदर्थ ही नव तत्त्वों में जीव तत्त्व की प्रमुखता होने से उसे प्रथम स्थान दिया गया है। जीव की गति में, अवस्थिति में, अवगाहना में और उपभोग आदि में उपकारक अजीव तत्त्व है, अतः जीव के पश्चात् अजीव का उल्लेख है। जीव और पुद्गल का संयोग ही ससार है। उस ससार के आस्रव और बन्ध ये दो कारण हैं अतः अजीव के पश्चात् आस्रव और बन्ध को स्थान दिया है। ससारी आत्मा को पुण्य से सुख का वेदन और पाप से दुःख का वेदन होता है, इस दृष्टि से पुण्य और पाप का स्थान कितने ही ग्रन्थों में आस्रव और बन्ध के पूर्व रखा गया है और कितने ही ग्रन्थों में उसके बाद में रखा गया है। जीव और पुद्गल का वियोग मोक्ष है। सवर और निर्जरा उस मोक्ष का कारण हैं। कर्म की पूर्ण निर्जरा होने पर मोक्ष होता है अतः सवर, निर्जरा और मोक्ष यह क्रम रखा गया है। कितने ही ग्रन्थों में सवर, निर्जरा, बन्ध और मोक्ष यह क्रम है।

संक्षेप और विस्तार

अधिकारी की योग्यता को देखकर ही आचार्य किसी तत्त्व का संक्षेप और विस्तार करते हैं। यदि जिज्ञासु कुशाग्रबुद्धि है तो तत्त्व का प्रतिपादन

१ स्थानाङ्ग २

२ तत्त्वार्थ सूत्र १।४

३ प्रज्ञापना वृत्ति

सक्षेप में किया जाता है और यदि जिज्ञासु मन्दबुद्धि है तो तत्त्व का कथन विस्तार से किया जाता है जिससे वह स्पष्ट रूप से समझ सके। सात तत्त्व का भी यदि सक्षेप करना चाहे तो जीव और अजीव इन दो तत्त्वों में कर सकते हैं, क्योंकि सात तत्त्व इन्हीं के सयोग और वियोग से बने हैं। आस्रव, बन्ध, पुण्य और पाप ये चारो तत्त्व सयोगी हैं। स्रवर, निर्जरा, मोक्ष ये तीन तत्त्व वियोगी हैं। आत्म-प्रदेशों को आच्छादित करने वाले कर्म जिस क्रिया-विशेष से आते हैं वह आस्रव तत्त्व है। जहाँ आस्रव है वहाँ बन्ध भी है। कर्मण वर्गणा के पुद्गलो का राग-द्वेष रूपी कषाय से आत्मा के साथ बन्ध होता है। शुभ बन्ध पुण्य है और अशुभ बन्ध पाप है। इस प्रकार ये चारो तत्त्व जीव और अजीव के सयोग से बनते हैं, एतदर्थ सयोगी हैं। स्रवर का अर्थ है आस्रव के द्वारा जो कर्म प्रवाह आ रहा है उसे रोकना, कर्मों के साथ आत्मा का सम्बन्ध न होने देना। कर्मण वर्गणा के पुद्गलो का आशिक रूप से हटाना निर्जरा है और सम्पूर्ण रूप से हटाना मोक्ष है। इन तीनों का कार्य विजातीय तत्त्व को हटाना है एतदर्थ ये वियोगी तत्त्व हैं।

प्रश्न हो सकता है कि जब जीव और अजीव इन दो ही तत्त्वों से कार्य चल सकता है तब नौ तत्त्वों का विस्तार क्यों किया गया है? उत्तर में कहना है कि वस्तु को स्मरण रखने की दृष्टि से भले ही समासशैली उपयुक्त हो, परन्तु बोध के लिए तो व्यासशैली ही अधिक उपयुक्त है। यही कारण है कि शास्त्रकारों ने और उसके बाद के अनेक आचार्यों ने वही शैली अपनाई है। संस्कृत, प्राकृत, राजस्थानी व गुजराती भाषा में नव तत्त्व को लेकर अनेकानेक ग्रन्थों का निर्माण किया गया है।^१

१ संस्कृत भाषा में—

नवतत्त्व प्रकरण मूल,

नवतत्त्वविचार—श्री भवसागर

बृहन्नवतत्त्व

नवतत्त्वविचारसारोद्धार

नवतत्त्वसार प्रकरण—आचलिक श्री जयशेखरसूरि

नवतत्त्वसार

नवतत्त्वप्रकरण—श्री देवगुप्तसूरि

नवतत्त्वभाष्य—श्री अमयदेवसूरि

अध्यात्म दृष्टि से वर्गीकरण

अध्यात्म दृष्टि से तत्त्व तीन प्रकार के हैं—ज्ञेय, हेय और उपादेय । जो जानने योग्य है वह ज्ञेय है, जो छोड़ने योग्य है वह हेय है, जो ग्रहण करने योग्य है वह उपादेय है । जीव और अजीव ये दोनों ज्ञेय हैं । जो साधक अध्यात्म भाव की साधना करता है उस साधक के लिए जीव और अजीव इन दोनों का ज्ञान आवश्यक है । यदि वह जीव और अजीव को नहीं समझता तो सयम को कैसे समझेगा ? साधक के लिए बन्ध रूप ससार हेय है और मोक्ष उपादेय है । इसलिए मोक्ष के कारण सवर और निर्जरा भी उपादेय है और ससार के कारण आस्रव, पुण्य, पाप, बन्ध हेय हैं । यहाँ पर पुण्य के सम्बन्ध में यह समझना आवश्यक है कि सम्यग्दृष्टि का पुण्य नियमत ससार का कारण नहीं होता । छद्मस्थ अवस्था में रत्नत्रय धर्म के साथ पुण्य का अविनाभावी सम्बन्ध है । नीचे की भूमिका में प्रशस्त राग अर्थात् अपने से विशिष्ट गुण प्रधान निर्ग्रन्थ मुनियो, अरिहत देव और उनकी वाणी का अवलम्बन रहता है अतः धर्मानुराग होता है ।

प्राकृत भाषा में—

नवतत्त्व बालावबोध—हर्षवर्धन गणि

नवतत्त्व बालावबोध—श्री पार्श्वचन्द्र

नवतत्त्व बालावबोध—(कुलक)

गुजराती भाषा में—

नवतत्त्व रास—श्री ऋषभदास

” ” श्री भवसागर

” ” श्री सौभाग्य सुन्दर

नवतत्त्व जोड—श्री विजयदान सूरि

नवतत्त्व स्तवन—श्री भाग्यविजय जी

” ” विवेक विजय जी

नवतत्त्व चौपाई—श्री कमल शेखर

” ” श्री सौभाग्य सुन्दर

” ” श्री वर्धमान मुनि

” ” श्री लु पक मुनि

इनके अतिरिक्त भी अनेक ग्रन्थ हैं । विस्तार मय से उन सभी के नाम यहाँ पर नहीं दिये हैं ।

—लेखक

वह अवलम्बन रूप लाघव उपादेय है। साराश यह है कि एकान्त दृष्टि से पुण्य हेय ही हो यह बात नहीं है किन्तु वह हेय, ज्ञेय और उपादेय तीनों है। चौदहवे गुणस्थानवर्ती साधक के लिए पुण्य हेय है, ग्यारहवे, बारहवे और तेरहवे गुणस्थानवर्ती के लिए पुण्य ज्ञेय है और अन्य गुणस्थानवर्तियों के लिए पुण्य उपादेय भी हो सकता है। इस प्रकार जीव और अजीव का ज्ञेय मे, आस्रव, बन्ध और पाप का हेय मे, सवर, निर्जरा और मोक्ष का उपादेय मे तथा पुण्य का हेय, ज्ञेय और उपादेय तीनों मे अन्तर्भाव होता है।

रूपी और अरूपी

नव तत्त्वो मे जीव अरूपी है। मोक्ष भी अरूपी है। अजीव के पाँच भेद हैं—धर्म, अधर्म, आकाश, काल और पुद्गल। धर्म, अधर्म, आकाश और काल ये चार अरूपी हैं और पुद्गल रूपी है। पुद्गल की पर्याय-विशेष द्रव्य कर्मरूप, आस्रव, बन्ध, पुण्य, पाप भी रूपी है। रूपी वह है जिसमे वर्ण, गन्ध, रस और स्पर्श हो। जिसमे वर्ण, गंध, रस और स्पर्श का अभाव हो वह अरूपी है।

जीव और अजीव

नव तत्त्वो मे कितने तत्त्व जीव हैं और कितने तत्त्व अजीव हैं ? इस प्रश्न के समाधान मे कहा गया है कि जीव तो जीव है ही किन्तु जीव की अवस्था विशेष सवर, निर्जरा और मोक्ष भी जीव है। अजीव, अजीव है किन्तु अजीव की अवस्था विशेष आस्रव, बन्ध, पुण्य और पाप भी अजीव ही हैं। धर्म, अधर्म, आकाश, काल और पुद्गल भी अजीव है।

द्रव्य दृष्टि से विभाग

जैनदर्शन मे तत्त्वो का विभाग दो प्रकार से मिलता है—तत्त्व दृष्टि से और द्रव्य दृष्टि से। तत्त्व दृष्टि से जो विभाग होता है उसका वर्णन कर चुके हैं। द्रव्य दृष्टि से विभाग इस प्रकार हैं—जीव द्रव्य और अजीव द्रव्य। जीव द्रव्य का एक भेद और अजीव द्रव्य के धर्म, अधर्म, आकाश, काल और पुद्गल ये पाँच भेद हैं। जीव, पुद्गल, धर्म, अधर्म और आकाश के साथ जब अस्तिकाय शब्द का प्रयोग करते हैं तब जीवास्तिकाय, पुद्गलास्तिकाय, धर्मास्तिकाय, अधर्मास्तिकाय, आकाशास्तिकाय कहते हैं। अस्तिकाय का अर्थ प्रदेशो का समूह है। छह द्रव्यों मे काल प्रदेशसमूह रूप नहीं है अतः काल द्रव्य के साथ अस्तिकाय शब्द का प्रयोग नहीं किया गया है।

द्रव्य और भाव

किसी भी वस्तु के स्वरूप को समझने की दृष्टि से उसे द्रव्य और भाव रूप दो भागों में विभक्त किया जाता है। द्रव्य का अर्थ वस्तु का मूल स्वरूप है और भाव का अर्थ है उसकी पर्याय विशेष। द्रव्य और भाव का एक अन्य दृष्टि से भी अर्थ करते हैं, वह इस प्रकार है—द्रव्य का अर्थ पौद्गलिक वस्तु और भाव का अर्थ है आत्मिक परिणाम। द्रव्य और भाव की दृष्टि से नव तत्वों को इस प्रकार घटाते हैं—

द्रव्य जीव क्या है ? अनादिकालीन जीवरूप अखण्ड तत्त्व। भाव जीव क्या है ? जीव के प्रतिफल-प्रतिक्षण होने वाले विविध परिणामन अर्थात् पर्याय। इसी तरह अनादिकालीन धर्म, अधर्म, आकाश, आदि द्रव्य अजीव हैं और उसकी पर्यायें भाव-अजीव हैं। द्रव्य पुण्य है शुभ कर्म के पुद्गल और भाव पुण्य है—पुण्य बन्ध के कारणभूत आत्मा के दान रूप आदि शुभ परिणाम। द्रव्य पाप हैं अशुभ कर्म के पुद्गल, भाव पाप है पाप बन्ध के कारणभूत आत्मा के परपीडन रूप अशुभ परिणाम। द्रव्य आस्रव है—मिथ्यात्व, अव्रत, प्रमाद, कषाय और योग के निमित्त से कर्म पुद्गलों का आस्रवण। भाव आस्रव है—मिथ्यात्व, अव्रत, प्रमाद, कषाय और योग रूप आत्मा का परिणाम। द्रव्य सवर है—आस्रव का निरोध करने के लिए किये जाने वाले व्रत, समिति, गुप्ति के आचरण से पुद्गल रूप द्रव्य कर्मों का निरोध। भाव सवर है—आस्रव का निरोध करने वाले आत्मा के शुद्ध परिणाम। द्रव्य निर्जरा है—विपाक, तप के द्वारा बद्ध कर्मों का आशिक क्षय होना। भाव निर्जरा है, निर्जरा करने वाले आत्मा के शुद्ध परिणाम। द्रव्य बन्ध है—आत्मा के साथ कर्म का सम्बन्ध, भाव बन्ध है आत्मा का राग-द्वेष रूप परिणाम। द्रव्य मोक्ष है—बद्ध कर्म का सर्वथा क्षय होना। भाव मोक्ष है—आत्मा का अपने शुद्ध, बुद्ध, निरञ्जन और निर्विकार स्वरूप में रमण करना।



□ आत्मवाद : एक पर्यवेक्षण

- विविध विचार
- वेह आत्मवाद
- मनोमय आत्मा
- प्रज्ञात्मा, प्रज्ञानात्मा, विज्ञानात्मा
- चिदात्मा
- अ-वैदिक परम्परा
- जन्मान्तरवाद
- जैनदृष्टि से जीव का स्वरूप
- जैनदृष्टि के साथ साध्य-योग की तुलना
- न्याय-वैशेषिकदर्शन के साथ तुलना
- बौद्धदृष्टि से जीव का स्वरूप
 - पुद्गल नैरात्म्यवाद
 - पुद्गलास्तिवाद
 - त्रैकालिक धर्मवाद और वर्तमानिक धर्मवाद
 - धर्मनैरात्म्य, नि स्वभाव या शून्यवाद
 - विक्षिप्ति मात्रतावाद

- औपनिषद् विचारधारा
 - प्रतिबिम्बवाद
 - अवच्छेदवाद
 - ब्रह्मजीववाद
- आत्मा का परिमाण
- जीव का लक्षण
- जीव के दो प्रकार
- शरीर और आत्मा
- विचारों का शरीर पर प्रभाव
- आत्मा और शरीर का सम्बन्ध
- आधुनिक विज्ञान और आत्मा
- चेतना का पूर्वरूप क्या है ?
- क्या इन्द्रियाँ और मस्तिष्क आत्मा हैं ?
- आत्मा के असंख्यात प्रदेश
- आत्मा पर वैज्ञानिकों के विचार
- आत्मा की ससिद्धि
- जीव विभाग
- ससारी और मुक्त

आत्मवाद : एक पर्यवेक्षण

विविध-विचार

आत्मा के सम्बन्ध में सूत्रकृताङ्ग^१ में विविध विचारधाराओं का दिग्दर्शन कराया गया है। कितने ही दार्शनिक इस जगत के मूल में पाँच महाभूतों की सत्ता मानते थे। पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु एवं आकाश के सम्मिलन से ही आत्मा नामक तत्त्व की निष्पत्ति होती है।^२ बौद्ध साहित्य में भी इसी प्रकार के दार्शनिकों का उल्लेख है जो चार तत्त्वों से आत्मा की चेतना की उत्पत्ति मानते थे।^३ ऋग्वेद का ऋषि, जो आत्मा के सम्बन्ध में विचार करते-करते विचारों की भूलभुलैया में खो जाता है और फिर पुकार उठता है 'मैं कौन हूँ' यह भी मुझे मालूम नहीं है।^४ दार्शनिक चिन्तन की इस उलझन में कभी पुरुष को, कभी प्रकृति को, कभी आत्मा को, कभी प्राण को, कभी मन को आत्मा के रूप में देखा गया फिर भी चिन्तन को समाधान प्राप्त नहीं हुआ और वह आत्म-विचारणा के क्षेत्र में निरन्तर आगे बढ़ता रहा।

देह-आत्मवाद

ऐतिहासिक दृष्टि से भूतचैतन्यवाद प्राचीन है। उपनिषद् साहित्य में, जैन आगम और बौद्धपिटकों में इसका निर्देश पूर्वपक्ष के रूप में किया गया है। श्वेताश्वतर उपनिषद् में विश्व के मूल कारण की जिज्ञासा व्यक्त करते हुए भूतों का एक कारण के रूप में निर्देश किया है।^५ बृहदारण्यक में 'विज्ञान-

१ सूत्रकृताङ्ग १।१।१—७—८

२ सति पञ्च महब्भूया इहमगेसिमाहिया ।
पुढवी आउ तेऊ व वाउ आगास पचया ।

—सूत्र ०१।१।१।७

३ ब्रह्मजालसुत्त

४ न वा जानामि यदिव इदं इदमस्मि

—ऋग्वेद १।१६।४।३७

५ श्वेताश्वतरोपनिषद् १।२

धन चैतन्य का भूतो मे से उत्त्थित होकर उसमे विलीन होने का निर्देश है और साथ ही 'न प्रेत्यसञ्जास्ति' भी कहा है।^१ भूतचैतन्यवाद परक प्रस्तुत उल्लेख केवल जैन-साहित्य^२ मे ही नहीं है अपितु जयन्त जैसे समर्थ नैयायिको ने भी इसका चार्वाक के रूप मे निर्देश किया है।^३ सूत्रकृताङ्ग मे ऐसे मत का उल्लेख किया गया है जिसका यह भन्तव्य था कि पाँच भूतो मे से जीव पैदा होता है।^४ दीघनिकाय मे अजितकेशकम्बली के मत का वर्णन है, जो यह मानता था कि चार भूतो मे से पुरुष उत्पन्न होता है।^५ इससे यह स्पष्ट है कि उस समय एक ऐसा मत भी था जो चैतन्य या जीव को मात्र भूतो का परिणाम या कार्य मानता था। अतः इस मत को लोकायत^६ कह कर उसके प्रति गहरा व्यक्त की गई।

जैसे चार या पाँच भूतो के सघात से चैतन्य की उत्पत्ति मानने वाले भूत 'चैतन्यवादी' मत का उल्लेख प्राचीन ग्रन्थो मे मिलता है वैसे ही उस मत से मिलता-जुलता 'तज्जीवतच्छरीरवाद' का भी उल्लेख मिलता है। उपनिषद् साहित्य मे 'तज्जीवतच्छरीरवाद' का उल्लेख शब्द रूप मे नहीं हुआ है पर सूत्रकृताङ्ग^७ विशेषावश्यक भाष्य^८ एव मज्झिमनिकाय^९ आदि मे हुआ है।

पण्डित सुखलाल जी आदि विद्वानो का अभिमत है "भूतचैतन्यवाद और तज्जीव तच्छरीरवाद ये दोनो मत पृथक्-पृथक् होने चाहिए। चूकि यदि वे किसी भी अर्थ मे भिन्न नहीं होते तो इतने प्राचीनकाल मे इन दोनो

१ बृहदारण्यकोपनिषद् २।४।१२

२ विशेषावश्यक भाष्य गा० १५५३

३ न्यायमजरी—विजयनगरम् सिरीज पृ० ४७२

४ सूत्रकृताङ्ग १।१।१७—८

५ दीघनिकाय—सामञ्जसफलसुत्त

६ (क) इति पदमे पुरिसजाए तज्जीवतच्छरीरए त्ति आहिए।

—सूत्रकृताङ्ग २। १६

(ख) दोच्चे पुरिसजाए पचमहब्भूइए त्ति आहिए।

—वही २। १०

(ग) सूत्रकृताङ्ग नियुक्ति गा० ३०

७ विशेषावश्यक भाष्य—वायुभूति की शका

८ मज्झिमनिकाय—चूलमाखु क्यसुत्त

मतों का भिन्न रूप से कैसे उल्लेख होता ?^१ तज्जीव-तच्छरीरवाद जीव और शरीर को एक मानता था। तथागत बुद्ध ने अव्याकृत प्रश्नों में इसको भी गिना है। सूत्रकृताङ्ग में इस मत की विचारधारा का उल्लेख इस प्रकार किया है “जैसे कोई मानव म्यान में से तलवार पृथक् करके दिखाता है, हथेली में आँवला लेकर दिखाता है, दही में से मक्खन और तिल में से तेल अलग निकाल कर बताता है वैसे ही जीव और शरीर को सर्वथा भिन्न मानने वाले शरीर से जीव को सर्वथा पृथक् करके नहीं बता सकते। अतः शरीर और जीव पृथक्-पृथक् नहीं हैं।”^२

ये दोनों विचारधाराएँ प्राचीन ग्रन्थों में आज भी निहारी जा सकती हैं ‘पृथिव्यापस्तेजोवायुरिति तत्त्वानि’^३ प्रस्तुत सूत्र में चार तत्त्वों का निर्देश करके ‘तेभ्यश्चैतन्यम्’^४ इस सूत्र से चातुर्भौतिक चैतन्य की उत्पत्ति का सिद्धान्त मिलता है। यह जीव की स्वतन्त्र सत्ता में विश्वास नहीं करता अपितु भौतिक तत्त्वों के विशिष्ट सयोग से आत्मा की उत्पत्ति मानता है। जैसे नाना द्रव्यों के सयोग से मादकता उत्पन्न होती है वैसे ही भूतों के विशिष्ट मेल से चैतन्य उत्पन्न होता है। भारत में चार्वाक और पश्चिम में थेलिस, एनाक्सिमण्डर, एनाक्सिमीनेस आदि एक जडवादी (Monistic Materialists) तथा डेमोक्रेटस आदि अनेक जडवादी (Pluralistic Materialists) इसी मान्यता के पक्षपाती हैं। तत्त्वसंग्रह ग्रन्थ में ‘कम्बलाश्वतर’ की विचारधारा ‘कायादेव चैतन्यम्’ का वर्णन है। तत्त्वसंग्रह ग्रन्थ के अभिमतानुसार ‘तज्जीवतच्छरीरवाद’ के जनक कम्बलाश्वतर रहे हैं। दीघनिकाय में भूतवादी के रूप में अजितकेसकम्बली का नाम आया है, दोनों के नामों में कम्बल तो है ही, सम्भव है दोनों एक ही रहे हों।

बौद्ध साहित्य के दीघनिकाय नामक ग्रन्थ का एक विभाग ‘पायासी सुत्त’ है। जैन साहित्य में राजप्रश्नीय सूत्र हैं। दोनों में प्रायः एक सदृश वर्णन है कि राजा पायासी या प्रदेशी जीव और शरीर को पृथक् नहीं मानता था, उसने अपने मन्त्रव्यों को सिद्ध करने के लिए अनेक प्रयास

१ भारतीय तत्त्वविद्या पृ० ७७

२ सूत्रकृताङ्ग पुण्डरीक अध्यायन

३ तत्त्वोपप्लवसिंह पृ० १

४ तत्त्वसंग्रहपत्रिका पृ० २०५

किये। उसने मरने वालों से भी कहा कि तुम यहाँ से भरकर जहाँ पर जाओ वहाँ से आकर पुनः हमें समाचार देना। जब कोई भी उन्हें समाचार देने नहीं आए तो उसे यह निष्ठा हो गई कि शरीर से भिन्न आत्मा नहीं है। उसने प्रयोग करके भी देखा कि शरीर से पृथक् आत्मा है या नहीं? किसी को पेट की में बन्द करके देखा कि जीव किस प्रकार बाहर निकलता है, पर पेट की में किसी भी प्रकार का छेद नहीं हुआ, मुर्दे का वजन कम नहीं हुआ। प्रत्येक शरीर के अङ्गोपाङ्ग का छेदन करके भी देखा पर आत्मा के दर्शन उसे नहीं हुए। एक युवक अनेक वाण एक साथ चला सकता है पर बालक नहीं चला सकता, अतः शक्ति आत्मा की नहीं, अपितु शरीर की है, अतः शरीर के नष्ट होने पर वह भी नष्ट हो जाता है।”

राजा प्रदेशी के इन परीक्षणों से व युक्तियों से यह स्पष्ट ज्ञात होता है कि वह आत्मा को भूतो का विषय मानकर उसकी अन्वेषणा कर रहा था। उसके दादा भी इसी विचारधारा के थे। इस बात का समर्थन उपनिषदों से भी होता है, वहाँ पर आत्मा को अन्नमय कहा है।^१

छान्दोग्योपनिषद में एक कथा है कि असुरों में वैरोचन के अन्तर्मानस में और देवों में इन्द्र के अन्तर्मानस में आत्म-विज्ञान की जिज्ञासा जाग्रत हुई। वे दोनों प्रजापति के पास पहुँचे और अपने हृदय की बात उनके सामने प्रस्तुत की। प्रजापति ने पानी के एक पात्र में मुँह दिखाते हुए पूछा—तुम्हें इसमें क्या दिखाई देता है? दोनों ने एक स्वर से कहा—हमारा सम्पूर्ण शरीर इसमें दिखाई दे रहा है।

प्रजापति ने कहा—वही आत्मा है। वैरोचन को वह बात जँच गई और उन्होंने इस बात का प्रचार किया कि देह ही आत्मा है।^२

प्राणमय-आत्मा

इन्द्र को इससे समाधान नहीं हुआ, वे आत्मा के सम्बन्ध में गहराई से चिन्तन करने लगे होंगे। इन्द्र ही नहीं अन्य चिन्तकों के मन में भी यह प्रश्न कचोट रहा होगा उससे सम्भव है उस समय उनका ध्यान प्राणशक्ति की ओर केन्द्रित हुआ होगा और उन्हें यह अनुभव हुआ होगा कि नींद में

जब होते हैं उस समय सभी इन्द्रियाँ अपना-अपना कार्य छोड़ देती हैं किन्तु श्वासोच्छ्वास उस समय भी चलता है, मृत्यु के पश्चात् श्वासोच्छ्वास के दर्शन नहीं होते, अतः प्राण ही आत्मा है। प्राण को ही जीवन की समस्त क्रिया का कारण माना।^१ छान्दोग्योपनिषद् में कहा गया कि इस विश्व में जो कुछ भी है वह प्राण है।^२ बृहदारण्यक में प्राणों को ही देवों का भी देव कहा है।^३

नागसेन ने मिलिन्दप्रश्न में प्राण (वायु) को आत्मा मानने का खण्डन किया है।

शरीर में इन्द्रियों का स्थान प्रमुख है। सम्भव है कुछ लोग इन्द्रियों को ही आत्मा मानते रहे हो। यही कारण है कि दार्शनिक टीकाकारों ने इन्द्रियात्मवादियों का खण्डन किया है।^४ बृहदारण्यक में कहा गया है—मृत्यु में सभी इन्द्रियाँ थक जाती हैं परन्तु इन्द्रियों के बीच में रहने वाले प्राण को किञ्चित् भी हानि नहीं होती, अतः इन्द्रियों ने प्राण के रूप को ग्रहण किया अतः इन्द्रियों को भी प्राण कहते हैं।^५

जैन आगम साहित्य में दस प्राणों का उल्लेख है, उनमें इन्द्रियाँ भी सम्मिलित हैं।

साख्य-सम्मत वैकृतिक बंध पर विश्लेषण करते हुए वाचस्पति मिश्र ने इन्द्रियों को पुरुष मानने का उल्लेख किया है। वह भी इन्द्रियात्मवादियों के सम्बन्ध में समझना चाहिए।^६

इस प्रकार कितने ही आत्मा को देह रूप में, कितने ही भूतात्मक रूप में, कितने ही प्राण रूप में और कितने ही इन्द्रिय रूप में मानते रहे। इन सभी में आत्मा का भौतिक रूप ही सामने आता है।

मनोमय-आत्मा

इन्द्रियाँ भी मन के अभाव में कार्य नहीं कर सकती। शरीर प्रसुप्त

१ तैत्तिरीय० २।२।३।, कौषीतकी० ३।२

२ छान्दोग्य० ३।१५।४

३ बृहदारण्यक० १।५।२१

४ आत्ममीमांसा पृ० १३—प० दलमुख मालवणिया

५ बृहदारण्यक० १।५।२१

६ साख्यकारिका ४४

पड़ा हुआ हो तो भी मन इधर से उधर घूमता रहता है अतः इन्द्रियो से आगे मन को आत्मा माना गया। पण्डित दलसुख मालवणिया^१ का अभिमत है कि पहले प्राणमय आत्मा की कल्पना की गई, उसके पश्चात् मनोमय आत्मा की कल्पना की गई। इन्द्रियो और प्राण की अपेक्षा मन सूक्ष्म है। मन भौतिक है या अभौतिक, इस सम्बन्ध में विद्वानों में मतैक्य नहीं है। कितने ही दार्शनिकों ने मन को अभौतिक माना है। न्याय^२-वैशेषिक^३ मन को अणु रूप मानते हैं, और पृथ्वी आदि भूतो से उसको विलक्षण मानते हैं। सांख्यदर्शन मानता है कि भूतो की उत्पत्ति होने से पहले ही प्राकृतिक अहकार से मन उत्पन्न होता है। एतदर्थ वह भूतो की अपेक्षा सूक्ष्म है। वैभाषिक बौद्धों ने पुनः मन को विज्ञान का समानान्तर कारण माना है इसलिए मन विज्ञान रूप है।^४

न्यायदर्शनकार^५ ने मन को आत्मा माना है। उसका तर्क है कि जिन कारणों से आत्मा को देह से भिन्न सिद्ध किया जाता है उनसे वह मनोमय ही सिद्ध होती है। मन सर्वग्राही है। सभी इन्द्रियाँ जिन विषयों को ग्रहण करती हैं उन सभी विषयों को मन ग्रहण करता है। इसलिए मन को आत्मा मानना चाहिए। मन से पृथक् आत्मा को मानने की आवश्यकता नहीं है।

तैत्तिरीय उपनिषद् में 'अन्योन्तरात्मा मनोमय'^६ कहा है अर्थात् मन ही आत्मा है।

बृहदारण्यक में 'मन क्या है?' इस प्रश्न पर विविध दृष्टियों से चिन्तन किया है।^७ वहाँ पर मन को परम ब्रह्म सम्राट् भी कहा है।^८ मन को छान्दोग्योपनिषद् में ब्रह्म कहा है।^९ तेजोविन्दु उपनिषद् में तो यहाँ तक

१ आत्ममीमांसा पृ० १५

२ न्यायसूत्र ३।२।६१

३ वैशेषिक सूत्र ७।१।२३

४ घण्टामनन्तरातीत विज्ञान यद्धि तन्मन ।

—अभिषर्गकोप १।१७

५ (क) न्यायसूत्र ३।१।१६

(ख) न्यायवातिक पृ० ३३६

६ तैत्तिरीय उपनिषद् २।३

७ बृहदारण्यक० १।५।३

८ बृहदारण्यक० ४।१।६

९ छान्दोग्योपनिषद् ७।३।१

कहा है 'मन ही सम्पूर्ण जगत् है, मन विराट् शत्रु है, मन से ही नाना दुःख होते हैं, मन ही काल है, मन ही सकल्प है, मन ही जीव है, मन ही चित्त है, मन ही अहंकार है, मन ही अन्तःकरण है, मन ही पृथ्वी है, मन ही जल है, मन ही अग्नि है, मन ही पवन है, मन ही आकाश है, मन ही शब्द है, स्पर्श है, रूप, रस, गन्ध और पाँच कोष मन से पैदा हुए हैं। जागरण, स्वप्न, सुषुप्ति इत्यादि मनोभय है, दिक्पाल, वसु रुद्र, आदित्य आदि भी मनोभय हैं।^१ इस प्रकार मन के कारण ही विश्व-प्रपञ्च है, यह बताया गया है।

प्रज्ञात्मा, प्रज्ञानात्मा-विज्ञानात्मा

जब चिन्तको का चिन्तन मन के पश्चात् आगे बढ़ा तो उन्होंने प्रज्ञा को आत्मा कहा। इन्द्रियाँ और मन ये दोनों प्रज्ञा के अभाव में अकिञ्चित्कर हैं। इन्द्रियाँ और मन की अपेक्षा प्रज्ञा का महत्त्व अधिक है।^२ तैत्तिरीय उपनिषद् में इसका सूचन विज्ञानात्मा को मनोभय आत्मा का अन्तरात्मा कहा है।^३ ऐतरेय उपनिषद् में प्रज्ञान ब्रह्म के जो पर्याय दिये गये हैं उनमें एक मन भी है।^४ प्रज्ञा और प्रज्ञान को एक माना है^५ और प्रज्ञा के पर्याय के रूप में विज्ञान शब्द भी व्यवहृत हुआ है।^६

विज्ञान, प्रज्ञा, प्रज्ञान ये सभी शब्द एकार्थक हैं। इसी दृष्टि से आत्मा को विज्ञानात्मा, प्रज्ञात्मा, प्रज्ञानात्मा कहा गया है। हम पूर्व ही बता चुके हैं कि मन को कितने ही दार्शनिक भौतिक और कितने ही दार्शनिक अभौतिक मानते हैं किन्तु जब आत्मा को विज्ञान की सज्ञा मिली, उसके पश्चात् आत्म-चिन्तन के क्षेत्र में एक नया परिवर्तन हुआ और आत्मा एक अभौतिक तत्त्व है, वह चेतन है, इसलिए इन्द्रियों के विषयों का नहीं किन्तु इन्द्रियों के विषयों के ज्ञाता प्रज्ञात्मा का ज्ञान करना चाहिए। मन का ज्ञान आवश्यक नहीं पर मनन करने वाले का ज्ञान आवश्यक है। इन्द्रियादि साधनों से पर जो प्रज्ञात्मा है उसको जानना चाहिए।^७

१ तेजोविन्दु उपनिषद् ५।६८।१०४

२ कौषीतकी० ३।६।७

३ तैत्तिरीय उपनिषद् २।४

४ ऐतरेय० ३।२

५ ऐतरेय० ३।३

६ ऐतरेय० ३।२

७ कौषीतकी० ३।८

यह स्मरण रखना चाहिए कि कौषीतकी उपनिषद् में समस्त इन्द्रियाँ और मन को प्रज्ञा में प्रतिष्ठित किया गया। जैसे मानव सुप्त या मृतावस्था में होता है उस समय इन्द्रियाँ प्राणरूप प्रज्ञा में अन्तर्हित हो जाती हैं अतः उसे किसी भी प्रकार का ज्ञान नहीं होता। जब मानव नींद से जागता है या फिर से जन्म लेता है तब जैसे चिनगारी से अग्नि प्रकट होती है वैसे ही प्रज्ञा से इन्द्रियाँ बाहर आती हैं^१ और मानव को ज्ञान होने लगता है। इन्द्रियाँ प्रज्ञा के एक अंश के सदृश हैं,^२ अतः प्रज्ञा के अभाव में वह कार्य नहीं कर सकती।^३ अतः इन्द्रियाँ और मन से भिन्न प्रज्ञात्मा का ज्ञान प्राप्त करना चाहिए।

कठोपनिषद्^४ में एक के पश्चात् द्वितीय श्रेष्ठतर तत्त्वों की परिगणना की गई है। वहाँ पर मन से बुद्धि, बुद्धि से महत्, महत् से अव्यक्त-प्रकृति और प्रकृति से पुरुष को उत्तरोत्तर उच्च माना गया। इससे यह सिद्ध होता है कि विज्ञान किसी चेतन पदार्थ का धर्म नहीं है अपितु अचेतन प्रकृति का भी धर्म है। इस मत को देखते हुए विज्ञानात्मा की शोध पूर्ण होने पर आत्मा पूर्णतः चेतन स्वरूप है यह सिद्ध हो गया। उसके पश्चात् आनन्द की परा-काष्ठा आत्मा में है इसलिए आनन्दात्मा की भी कल्पना की गई।

चिदात्मा

चिन्तको ने आत्मा के सम्बन्ध में अन्नमय आत्मा से लेकर आनन्दात्मा तक जो चिन्तन प्रस्तुत किया उसमें आत्मा के विविध आवरणों को आत्मा समझा गया किन्तु आत्मा के मूलस्वरूप की ओर उनकी दृष्टि नहीं गई। चिन्तन के चरण आगे बढ़े, शोध हुई, तब चिन्तको ने कहा—अन्नमय आत्मा जिसे शरीर भी कहा जाता है, रथ के समान है। उसे चलाने वाला रथी ही वास्तविक आत्मा है।^५ आत्मा के अभाव में शरीर कुछ भी नहीं कर सकता। शरीर का संचालक आत्मा है। शरीर और आत्मा ये दोनों

१ कौषीतकी० ३।२

२ कौषीतकी० ३।५

३ कौषीतकी० ३।७

४ कठोपनिषद् १।३।१०-११

५ (क) भैरवी उपनिषद् २।३।४

(ख) कठोपनिषद् १।३।३

अलग-अलग तत्त्व है। प्रश्नोपनिषद् का अभिमत है कि प्राण का जन्म आत्मा से होता है। जैसे मानव की छाया का आधार स्वयं मानव है वैसे ही प्राण आत्मा पर अवलम्बित है।^१ आत्मा और प्राण ये दोनों भी पृथक्-पृथक् हैं।

केनोपनिषद्कार का मन्तव्य है कि आत्मा इन्द्रिय और मन से भिन्न है।^२ इन्द्रियाँ और मन आत्मा के अभाव में कुछ भी कार्य करने में समर्थ नहीं हैं। जैसे विज्ञानात्मा की अन्तरात्मा आनन्दात्मा है वैसे ही आनन्दात्मा की अन्तरात्मा सदरूप ब्रह्म है। इस प्रकार विज्ञान और आनन्द से भी अलग ब्रह्म की कल्पना की गई।^३

ब्रह्म और आत्मा ये दोनों अलग-अलग तत्त्व नहीं हैं किन्तु एक ही तत्त्व के पृथक्-पृथक् नाम हैं।^४ इसी आत्मा को सम्पूर्ण तत्त्वों से अलग ऐसा पुरुष भी माना गया है और उसे सभी भूतों में गूढात्मा भी कहा है।^५ कठोपनिषद्कार ने बुद्धि-विज्ञान को प्राकृत—जड़ बताया। संभव है इससे चिन्तको को जैसा चाहिए वैसा सन्तोष नहीं हुआ होगा और उन्होंने आगे खोज प्रारम्भ की होगी और उसके फलस्वरूप ब्रह्म या चेतन-आत्मा की कल्पना की गई। इस प्रकार अभौतिक तत्त्व के रूप में चिन्तको ने आत्मा का निश्चय किया।

यह हम पूर्व बता चुके हैं कि विज्ञानात्मा स्वतः प्रकाशित नहीं है। वह सुप्तावस्था में अचेतन हो जाता है किन्तु पर-पुरुष चेतन-आत्मा के सम्बन्ध में यह नहीं है, वह तो स्वयं-प्रकाशी है।^६ वह विज्ञान को भी जानने वाला है।^७ बृहदारण्यक में सर्वान्तरात्मा के सम्बन्ध में कहा है—वह साक्षात् है, अपरोक्ष है, वही प्राण को ग्रहण करने वाला है, वही आँख से देखने वाला है, वही कान से सुनने वाला है, वही मन से विचार करने वाला है, वही

१ प्रश्नोपनिषद् ३।३

२ केनोपनिषद् १।४।६

३ तैत्तिरीय० २।६

४ सर्वं हि एतद् ब्रह्म, अयमात्मा ब्रह्म —मान्हूक्थ० २

५ कठोपनिषद् १।३।१०-१२

६ बृहदारण्यक० ४।३।६-६ विज्ञानात्मा व प्रज्ञानघन (बृहदारण्यक० ४।५।१३) आत्मा में अन्तर है। प्रथम प्राकृत है और द्वितीय पुरुष चेतन है।

७ बृहदारण्यक० ३।७।२२

ज्ञान का जानने वाला है।^१ वही द्रष्टा है, श्रोता है, मनन करने वाला है, वही विज्ञाता है।^२ वह नित्य चिन्मात्र रूप है, सर्वप्रकाशरूप है, चिन्मात्र ज्योतिस्वरूप है।^३

पहले चिन्तको ने भौतिक-तत्त्व को आत्मा माना और उसके पश्चात् उन्होंने अभौतिक आत्मतत्त्व को स्वीकार किया। यह अभौतिक आत्मतत्त्व इन्द्रियग्राह्य न होकर अतीन्द्रिय था, उसके सम्बन्ध में अब गहराई से चिन्तन होना आवश्यक था। हम देखते हैं कि नचिकेता आत्मतत्त्व को जानने के लिये अत्यधिक उत्सुक है। उसे जानने के लिए स्वर्ग के रगीन मनमोहक सुखों को भी तिलाञ्जलि दे देता है।^४ मंत्रेयी आत्म-विद्या को जानने के लिए पति की विराट् सम्पत्ति को भी ठुकरा देती है।^५ याज्ञ-वल्क्य कहता है कि पति-पत्नी, पुत्र, धन, पशु ये सभी वस्तुएँ आत्मा के निमित्त से हैं अतः आत्मा को देखना चाहिए, उसी का चिन्तन-मनन करना चाहिए।^६

इस प्रकार आत्मा के सम्बन्ध में जिन विविध विचारों का विकास हुआ उसका सकलन उपनिषद् साहित्य में हुआ है। उपनिषदों की रचना के पूर्व अवैदिक परम्परा भारत में विद्यमान थी और वह बहुत ही विकसित अवस्था में थी। इतिहासवेत्ताओं का अभिमत है कि वैदिक परम्परा ने, अवैदिक जो श्रमण परम्परा भारत में थी, उससे आध्यात्मिक-मार्ग को ग्रहण किया। पर उस समय का श्रमण परम्परा का साहित्य आज उपलब्ध नहीं है। अतः उस पर समीक्षात्मक-दृष्टि से चिन्तन नहीं किया जा रहा है।

जन्मान्तरवाद

स्वतंत्र जीववाद के पुरस्कर्ता अनेक समुदाय थे। जिन्होंने अपनी-अपनी दृष्टि से इस वाद पर चिन्तन किया।

- १ बृहदारण्यक० ३।४।१-२
- २ बृहदारण्यक० ३।७।२३, ३।८।११
- ३ मंत्रेय्युपनिषद् ३।१६।२१
- ४ कठोपनिषद् १।१।२३-२६
- ५ बृहदारण्यक० २।४।३
- ६ बृहदारण्यक० ४।५।६

हम जो कर्म करते हैं उसका फल अवश्य ही मिलता है इस विचार ने जन्मान्तरवाद और परलोकवाद के अस्तित्व पर चिन्तन किया, पुन उनके सामने यह प्रश्न उपस्थित हुआ कि शरीर विनष्ट होने के पश्चात् जो स्वतंत्र जीव जन्मान्तर धारण करता है या परलोक में जाता है उसका स्वरूप क्या है। प्रस्तुत देह को छोड़कर देहान्तर धारण करने के लिए किस प्रकार जाता होगा ? सभी परम्पराओं ने अपनी-अपनी दृष्टि से इस पर चिन्तन किया और जीव के स्वरूप के सम्बन्ध में अनेक विचारधाराएँ सामने आईं।

जैन-दृष्टि से जीव का स्वरूप

पण्डित प्रवर श्री सुखलाल जी का मन्तव्य है कि स्वतंत्र जीववादियों में प्रथम स्थान जैन-परम्परा का है। उसके मुख्य दो कारण हैं। प्रथम कारण यह है कि जैन-परम्परा की जीव-विषयक विचारधारा सर्वसाधारण को बुद्धिग्राह्य लगती है। द्वितीय कारण यह है कि ऐतिहासिक दृष्टि से भगवान् पार्श्व, जो ईस्वी पूर्वं आठवीं शती में हुए हैं, उस समय तक जैन-परम्परा में जीववाद की कल्पना सुस्थिर हो गई थी। जैन-परम्परा में जीव और आत्मवाद की मान्यता जैसी भगवान् पार्श्वनाथ के समय थी वैसी आज भी है। उसमें किञ्चित् मात्र भी परिवर्तन नहीं हुआ है किन्तु बौद्ध और वैदिक परम्परा में समय-समय पर परिवर्तन होता रहा है।

(१) जीव अनादि-निघन है, न उसकी आदि है और न अन्त ही है। वह अविनाशी है। अक्षय है। द्रव्य-दृष्टि से उसका स्वरूप तीनों कालों में एक-सा रहता है इसलिए वह नित्य है और पर्याय-दृष्टि से वह भिन्न-भिन्न रूपों में परिणत होता रहता है अतः अनित्य है।

(२) ससारी जीव—दूध और पानी, तिल और तेल, कुसुम और गन्ध—जिस प्रकार जीव-शरीर एक प्रतीत होते हैं पर पिण्डों से पक्षी, म्यान से तलवार, घड़े से शक्कर अलग है वैसे ही जीव शरीर से अलग है।

(३) शरीर के अनुसार जीव का सकोच और विस्तार होता है। जो जीव हाथी के विराट्काय शरीर में होता है वही जीव चीटी के नन्हे शरीर में उत्पन्न हो सकता है। सकोच और विस्तार दोनों ही अवस्थाओं में उसकी प्रदेश सख्या न्यूनाधिक नहीं होती, समान ही रहती है।

(४) जिस प्रकार आकाश अमूर्त है तथापि वह अवगाहन गुण से जाना जाता है, उसी प्रकार जीव अमूर्त है तथापि वह विज्ञान गुण से जाना जाता है ।

(५) जैसे काल अनादि है, अविनाशी है । वैसे जीव भी अनादि है, अविनाशी है ।

(६) जैसे पृथ्वी सभी वस्तुओं का आधार है, वैसे जीव ज्ञान, दर्शन आदि का आधार है ।

(७) जैसे आकाश तीनों कालों में अक्षय, अनन्त और अतुल है वैसे ही जीव तीनों कालों में अक्षय, अनन्त और अतुल है ।

(८) जैसे सुवर्ण के हार, मुकुट, कुण्डल, अंगूठी प्रभृति अनेक रूप बनते हैं तथापि वह सुवर्ण ही रहता है केवल नाम और रूप में अन्तर पड़ता है । वैसे ही चारों गतियों व चौरासी लक्ष जीव-योनियों में परिभ्रमण करते हुए जीव की पर्याये परिवर्तित होती हैं, रूप और नाम बदलते हैं किन्तु जीव द्रव्य हमेशा बना रहता है ।

(९) जैसे दिन में सहस्ररश्मि सूर्य यहाँ पर प्रकाश करता है तब दिखलाई देता है । रात्रि में वह अन्य क्षेत्र में चला जाता है, तब उसका प्रकाश दिखलाई नहीं देता है । वैसे ही वर्तमान शरीर में रहा हुआ जीव दिखलाई देता है और उसे छोड़कर दूसरे शरीर में चला जाता है तब वह दिखलाई नहीं देता है ।

(१०) केसर, कस्तूरी, कमल, केतकी आदि की सुगन्ध का रूप नेत्रों से नहीं दिखाई देता पर घ्राण के द्वारा उसका ग्रहण होता है वैसे ही जीव के दिखलाई नहीं देने पर भी उसका ग्रहण ज्ञान गुण के द्वारा होता है ।

(११) वाद्य-यन्त्रों के शब्द सुने जाते हैं, किन्तु उनका रूप दिखाई नहीं देता वैसे ही जीव भले ही न दिखाई दे तब भी उसका ज्ञान गुण के द्वारा ग्रहण होता है ।

(१२) जैसे किसी के शरीर में भूत-पिशाच प्रवेश कर जाता है पर वह दिखलाई नहीं देता है, तथापि शारीरिक चेष्टाओं के द्वारा यह जान लिया जाता है कि यह व्यक्ति भूत-पिशाच से अभिभूत है । वैसे ही शरीर में रहे हुए जीव को हास्य, नृत्य, सुख-दुःख, बोलना-चालना आदि विविध चेष्टाओं से जाना जाता है ।

(१३) हम जो भोजन करते हैं वह स्वतः ही सप्त धातुओं में परिणत हो जाता है वैसे ही जीव द्वारा ग्रहण किये हुए कर्म-योग्य पुद्गल स्वतः ही कर्मरूप में परिणत हो जाते हैं।

(१४) जीव अनेकानेक शक्तियों का पुञ्ज है उसमें मुख्य शक्तियाँ ये हैं—ज्ञान-शक्ति वीर्य-शक्ति, सकल्प-शक्ति।^१

(१५) जीव जिस प्रकार का विचार और व्यवहार करता है वैसा ही सस्कार उसमें गिरता है और उस सस्कार को धारण करने वाला एक सूक्ष्म पौद्गलिक शरीर भी उसके साथ निर्मित होता है, जो देहान्तर धारण करते समय भी साथ ही रहता है।^२

(१६) जीव अमूर्त है, तथापि अपने द्वारा सचित मूर्त शरीर के योग से जब तक शरीर का अस्तित्व रहता है, तब तक मूर्त-जैसा बन जाता है।

(१७) सम्पूर्ण जीवराशि में सहज योग्यता एक सदृश है, तथापि प्रत्येक का विकास एक सदृश नहीं होता। वह उसके पुरुषार्थ एवं अन्य निमित्तों के बलाबल पर अवलम्बित है।

(१८) लोक में ऐसा कोई भी स्थान नहीं है जहाँ पर सूक्ष्म या स्थूल-शरीर जीवों का अस्तित्व न हो।

(१९) जिस प्रकार सोने और मिट्टी का संयोग अनादि है वैसे ही जीव और कर्म का संयोग भी अनादि है। अग्नि से तपाकर सोना मिट्टी से पृथक् किया जाता है वैसे ही जीव भी सवर-तपस्या आदि द्वारा कर्मों से पृथक् हो जाता है।

(२०) जैसे मुर्गी और अण्डे की परम्परा में पौर्वापर्य नहीं है वैसे ही जीव और कर्म की परम्परा में भी पौर्वापर्य नहीं है, दोनों अनादि काल से साथ-साथ हैं।

जैन-दृष्टि के साथ सांख्य-योग की तुलना

उपर्युक्त पक्तियों में जीवतत्त्व के सम्बन्ध में जैन-दृष्टि की मान्यता दी गई, अब हम उसकी तुलना सांख्ययोग सम्मत पुरुष, जीव या चेतन तत्त्व के साथ करेंगे।^३

१ उत्तराख्ययन० २८।११

२ तत्त्वाथसूत्र २।२६

३ भारतीय तत्त्वविद्या पृ० ८१

(१) जैन-दृष्टि से जीव अनादि-निधन और चेतनरूप है वैसे ही साख्य-योग पुरुष तत्त्व को मानता है ।^१

(२) जैन-दृष्टि से जीव देह-परिमित है, सकोच-विस्तारशील है और द्रव्य-दृष्टि से परिणामिनित्य है । किन्तु साख्य-योग चेतनतत्त्व को कूटस्थ-नित्य और व्यापक मानता है अर्थात् चेतनतत्त्व में किसी भी प्रकार का सकोच-विस्तार या द्रव्यदृष्टि से परिणामित्व नहीं मानता ।

(३) जैन-दृष्टि से प्रत्येक शरीर में जीव भिन्न-भिन्न है और अनन्त जीव हैं । साख्ययोग परम्परा भी इसी बात को स्वीकार करती है ।^२

(४) जैन-दृष्टि से जीवतत्त्व में कर्तृत्व-भोक्तृत्व वास्तविक है अतः वह उसमें शुद्धता-अशुद्धता के रूप में गुणों की न्यूनता या वृद्धि या परिणाम स्वीकार करती है । जबकि साख्य-योग-परम्परा वैसा नहीं मानती । वह चेतन में कर्तृत्व-भोक्तृत्व या गुण-गुणिभाव या धर्म-धर्मिभाव स्वीकार न करने के कारण किसी भी प्रकार के गुण या धर्म का सद्भाव अथवा परिणाम स्वीकार नहीं करती ।^३

(५) जैन-दृष्टि से शुभाशुभ विचार या अध्यवसाय के परिणाम-स्वरूप गिरने वाले सस्कारों को धारण करने वाला जीवतत्त्व मानकर उसके पास एक पौद्गलिक सूक्ष्म-शरीर मानता है । वही शरीर एक जन्म से दूसरे जन्म में जीवतत्त्व को ले जाने का माध्यम है । वैसे ही साख्य-योग परम्परा में स्वयं चेतन अपरिणामी, अलिप्त, कर्तृत्व-भोक्तृत्व रहित, और व्यापक मानने पर भी उसका पुनर्जन्म सिद्ध करने के लिए प्रतिपुरुष एक-एक सूक्ष्म शरीर की कल्पना की है । जैन-दृष्टि के समान वह सूक्ष्म शरीर कर्त्ता-भोक्ता है, ज्ञान-अज्ञान, धर्म-अधर्म, प्रभृति गुणों का आश्रय और उनकी हानि-वृद्धि रूप परिणाम वाला है । साथ ही वह देह-परिमाण सकोच और विस्तारशील भी है । सारांश यह है कि सहज चेतना-शक्ति के अतिरिक्त जितने भी धर्म, गुण या परिणाम जैन-दृष्टि सम्मत जीवतत्त्व में

१ सांख्यकारिका १०।१।१७

२ सांख्यकारिका १८

३ सांख्यकारिका १६-२०

माने जाते हैं, वे सभी साख्य-योग के बुद्धितत्त्व या लिंग-शरीर में माने जाते हैं।^१

(६) जैन-दृष्टि से जीव अमूर्त है किन्तु कर्मण आदि शरीरो के योग से वह मूर्त-सदृश बन जाता है किन्तु साख्य-योग चेतनतत्त्व को इतना अधिक एकान्त-दृष्टि से अमूर्त मानता है कि उसके निरन्तर सन्निधान में रहने वाले अचेतन या मूर्त सूक्ष्म-शरीरगत मूर्तता की उस पर वस्तुतः कोई प्रतिच्छाया नहीं गिरती किन्तु उस निर्मल बुद्धितत्त्व में पुरुष की, और पुरुष में बुद्धिगत धर्मों की जो प्रतिच्छाया सन्निधान के कारण मानी जाती है वह वास्तविक नहीं अपितु आरोपित और व्यावहारिक है। जैसे आकाश में किसी चित्र की वास्तविक छाप नहीं गिरती तथापि वह दिखलाई देती है वैसे ही छाप यह भी है।^२

(७) जैन-दृष्टि से जीव अनेक शक्तियों का पुञ्ज है उसमें ज्ञान, वीर्य और सकल्प-शक्ति प्रमुख हैं, पर साख्य-योग ये शक्तियाँ चेतन में न मानकर सूक्ष्म शरीर रूप जो बुद्धितत्त्व हैं उसमें मानता है।^३

(८) जैन-दृष्टि से सभी जीवों में समान शक्ति है परन्तु पुरुषार्थ और उसके निमित्त से उसका विकास माना है। उसी प्रकार साख्य-योग परम्परा में सूक्ष्म या बुद्धितत्त्व को लेकर यह सभी घटाया है। दूसरे शब्दों में कहा जाय तो सभी बुद्धितत्त्व यद्यपि समान योग्यता वाले हैं तथापि उनका विकास तो विवेक, पुरुषार्थ और अन्य निमित्तों के बलावल पर आधृत है।

न्याय-वैशेषिकदर्शन के साथ तुलना

जैन और साख्य-योग के समान न्याय-वैशेषिकदर्शन भी स्वतन्त्र जीववादी है किन्तु उनकी जीव की व्याख्या स्वतन्त्र है। न्याय-वैशेषिक दर्शन साख्य-योग के समान शरीर-भेद से भिन्न^४ ऐसे अनन्त एव अनादि-निधन जीवद्रव्य को मानता है तथापि जैनदर्शन के समान मध्यम परिमाण

१ (क) साख्यकारिका ४०

(ख) भारतीय तत्त्वविद्या पृ० ८३

२ साख्यकारिका ६२

३ साख्यकारिका ४०

४ वैशेषिकदर्शन ३।२।२०, ३।२।२१

न मानकर साख्य-योगदर्शन के सदृश सर्वव्यापी मानता है।^१ मध्यमपरिमाण या सकोच-विस्तारशीलता न मानने से साख्य-योगदर्शन के समान द्रव्यदृष्टि से जीव को कूटस्थनित्य^२ मानता है। तथापि न्याय-वैशेषिकदर्शन गुण-गुणि या धर्म-धर्मिभाव के सम्बन्ध में साख्य-योगदर्शन से पृथक् होकर कुछ अंशों में जैनदर्शन के साथ साम्य रखता है। साख्य-योगदर्शन चेतना को निरक्ष और किसी भी प्रकार के गुण या धर्म के सम्बन्ध से रहित मानते हैं तो न्याय-वैशेषिकदर्शन जीवतत्त्व को जैनदर्शन के समान अनेक गुणों या धर्मों का आश्रय मानता है।^३ ऐसा होने के बावजूद भी वह जैनदर्शन के चिन्तन से भी भिन्न तो पड़ता ही है। जैनदर्शन ने जीव को अनेक शक्तियों का पुञ्ज माना है, किन्तु न्याय-वैशेषिकदर्शन जीवतत्त्व में ऐसी कोई चेतना शक्ति स्वीकार नहीं करता तथापि उसमें ज्ञान, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, धर्म, अधर्म आदि गुण मानता है। इन गुणों का सम्बन्ध शरीर के अस्तित्व तक रहता है। ये पैदा होते हैं और नष्ट होते हैं। न्याय-वैशेषिकदर्शन ने जिन गुणों की परिकल्पना की है वे गुण जैनदर्शन के आत्म-गुणों के साथ मिलते-जुलते हैं। तथापि दोनों ही दर्शनों में मौलिक अन्तर यह है कि जैनदर्शन भुवत् अवस्था में भी जीव में सहज चेतना, आनन्द, वीर्य, ज्ञान आदि गुण मानता है, जबकि न्याय-वैशेषिकदर्शन के अभिमतानुसार जीवतत्त्व में विदेहभुक्ति के समय वैसे किसी शुद्ध या अशुद्ध, क्षणिक या स्थायी ज्ञान आदि गुण का सद्भाव ही नहीं है।^४ चूँकि वह मूल में ही जीवद्रव्य में साहजिक चेतना आदि शक्तियाँ नहीं मानता।

१ विभावान्महानाकाशस्तथा चात्मा

—वैशेषिक दर्शन ७।१।२२

२ अनाश्रितत्त्वनित्यत्वे चान्यत्रावयविद्रव्येभ्यः ।

—प्रशस्तपादभाष्य, द्रव्यसाधर्म्यं प्रकरण

३ (क) वैशेषिकदर्शन ३।२।४, ५।३।५, ६।३।६

(ख) प्रशस्तपाद भाष्यगत आत्म-निरूपण

४ (क) न्यायभाष्य १।१।२२

(ख) गणधरवाद की प्रस्तावना पृ० १०५ दलमुख्य मानवर्णिया

(ग) भारतीय तत्त्वविद्या पृ० ८६ प० मुगलालजी

न्याय-वैशेषिकदर्शन साख्य-योगदर्शन के साथ किसी बात में मिलता है तो अन्य बातों से वह पृथक् भी पड़ जाता है। साख्य-दर्शन चेतन को केवल निरश एव कूटस्थनित्य स्वयं-प्रकाशी चेतना रूप मानता है इसलिए वह जैसे उसे ससार-दशा में किसी भी प्रकार के ज्ञानादि गुणों के सम्बन्ध से रहित मानता है वैसे ही मुक्ति-दशा में भी मानता है। जबकि न्याय-वैशेषिकदर्शन जीवतत्त्व को सहज चेतन रूप नहीं मानता और पुनः सशरीर दशा में ज्ञान आदि गुणवाला मानता है किन्तु मुक्त-अवस्था में वैसे गुणों का अस्तित्व न रहने से वह जीवद्रव्य एक दृष्टि से साख्य-दर्शन के चेतन सदृश निर्गुण हो जाता है। दूसरे शब्दों में कहें तो मुक्ति-दशा में वह सम्पूर्ण रूप से उत्पाद-विनाशशील गुणों से रहित होने से साख्य-योगदर्शन के समान निर्गुण द्रव्य हो जाता है। इस प्रकार न्याय-वैशेषिकदर्शन के अभिमतानुसार मुक्तजीव आकाश-कल्प बन जाता है। इसमें अन्तर इतना ही है कि आकाश अमूर्त होने पर भी भौतिक माना गया है जबकि जीवद्रव्य अमूर्त और अभौतिक है। सहज चेतना और ज्ञान आदि गुण या पर्यायों के अभाव की दृष्टि से मुक्त जीवतत्त्व में और आकाशतत्त्व में किञ्चित् मात्र भी अन्तर नहीं है। आकाश एक द्रव्य है तो मुक्तजीव अनन्त है। यह सख्याकृत अन्तर है इसके अतिरिक्त कोई अन्य अन्तर नहीं है।

न्याय और वैशेषिकदर्शन जैन व साख्य-योगदर्शन के साथ कितनी ही बातों में विलक्षण साम्य भी रखता है और वैषम्य भी रखता है। जैन-दर्शन जीवतत्त्व में स्वाभाविक कर्तृत्व और भोक्तृत्व मानता है^१ तो न्याय-वैशेषिकदर्शन भी ऐसा ही मानता है किन्तु जैनदर्शन का कर्तृत्व व भोक्तृत्व मुक्त-दशा में भी रहता है जबकि न्याय-वैशेषिकदर्शन वैसा नहीं मानता। शरीर रहे वहाँ तक ज्ञान, इच्छा प्रभृति गुणों का उत्पाद-विनाश होता रहता है और साथ ही कर्तृत्व-भोक्तृत्व भी रहता है^२ किन्तु मुक्त दशा में किसी भी प्रकार का कर्तृत्व-भोक्तृत्व शेष नहीं रहता। इस प्रकार न्याय-वैशेषिकदर्शन साख्य-योगदर्शन की कल्पना के साथ मिलता है।

१ सन्मति तर्क ३।५५

२ न्यायवार्तिक ३।१।६

न्याय-वैशेषिक दर्शन के मन्तव्यानुसार जीवतत्त्व में कर्तृत्व-भोक्तृत्व भी भिन्न प्रकार का है। वह जीव को कूटस्थनित्य मानता है अतः सहज-रूप से किसी भी प्रकार का कर्तृत्व-भोक्तृत्व घटाया नहीं जा सकता। तथापि उन्होंने कर्तृत्व-भोक्तृत्व गुणों के उत्पाद-विनाश को लेकर घटाया है। उसका स्पष्ट मन्तव्य है जब ज्ञान, इच्छा, प्रयत्न, आदि गुण होते हैं तब जीव कर्त्ता और भोक्ता है परन्तु इन गुणों का सर्वथा अभाव होने पर मुक्ति-दशा में किसी भी प्रकार का साक्षात् कर्तृत्व-भोक्तृत्व नहीं रहता। इस प्रकार न्याय-वैशेषिकदर्शन जैनदर्शन की भाँति जीव में कर्तृत्व-भोक्तृत्व मानने पर भी जीवतत्त्व को कूटस्थनित्य घटा सकता है क्योंकि उसके विचारानुसार गुण जीवतत्त्व रूप आधार से सर्वथा भिन्न है। एतदर्थ गुणों का उत्पाद-विनाश होता हो, तब भी गुण-गुणी की भेददृष्टि के कारण वह अपनी दृष्टि से कूटस्थनित्यता घटा लेता है। सांख्य-योग-दर्शन ने चेतन में किसी भी प्रकार के गुणों का अस्तित्व ही स्वीकार नहीं किया है। जहाँ पर अन्य द्रव्य के सम्बन्ध में परिवर्तन या अवस्थान्तर का प्रश्न उपस्थित हुआ वहाँ पर उसने उपचरित और काल्पनिक माना, तो न्याय-वैशेषिकदर्शन ने कूटस्थनित्यत्व को अपनी दृष्टि से घटित किया। उसने द्रव्य में गुण माना है, वे गुण उत्पदिष्णु (उत्पत्तिशील) और विनश्वर भी हो तो भी उनके कारण उनके आधार द्रव्य में किसी भी प्रकार का वास्तविक परिवर्तन या अवस्थान्तर नहीं होता। उसका तर्क यह है कि आधारभूत द्रव्य की दृष्टि से गुण बिल्कुल ही अलग है, इसलिए उसका उत्पाद-विनाश आधारभूत जीवद्रव्य का उत्पाद विनाश नहीं है, और न अवस्थान्तर ही है। इस प्रकार सांख्य-योगदर्शन ने और न्याय-वैशेषिकदर्शन ने अपनी-अपनी दृष्टि से कूटस्थनित्यत्व घटाया है किन्तु जीवद्रव्य के सम्बन्ध में कूटस्थनित्यता की विचारधारा का मूल प्रवाह इन दोनों दर्शनों में एक समान है।

जैन दर्शन के समान न्याय-वैशेषिकदर्शन यह मानता है कि शुभ-अशुभ या शुद्ध-अशुद्ध वृत्तियों से जीवद्रव्य में मस्कार गिरते हैं। उन सस्कारों को ग्रहण करने वाला भौतिक सूक्ष्म-शरीर जैनदर्शन ने माना तो न्याय-वैशेषिकदर्शन ने एक परमाणु रूप में माना है। जीव व्यापक होने से गमनागमन नहीं कर सकता परन्तु प्रत्येक जीव के माथ एक-एक परमाणु रूप में है। जो एक शरीर के नष्ट होने पर दूसरा शरीर धारण करता

है। इस प्रकार मन का एक स्थान से दूसरे स्थान पर जाना आत्मा का पुनर्जन्म है, किन्तु जैन-दृष्टि से जीव अपने-आप ही अपने सूक्ष्म-शरीर के साथ एक स्थान से दूसरे स्थान पर जाता है।

सांख्य-योगदर्शन का पुनर्जन्म के सम्बन्ध में मन्तव्य है, कि बुद्धि या सूक्ष्म-लिंग-शरीर, जो धर्म-अधर्म आदि गुणों का आश्रय है, जो मध्यम-परिमाण होने से गतिशील भी है, मरण-काल में स्थूल-देह का परित्याग कर एक स्थान से स्थानान्तर में जाता है,^१ किन्तु न्याय-वैशेषिक दर्शन प्रकृतिजन्य वैसा सूक्ष्म-शरीर न मानकर नित्य परमाणु रूप मन को गतिशील मानता है, और उससे पुनर्जन्म की व्यवस्था करता है। जैन-दृष्टि से सूक्ष्म-शरीर के साथ जीव गति और आगति करता है, किन्तु सांख्य-योग एवं न्याय-वैशेषिक-दृष्टि से जीव में किसी भी प्रकार की गति-आगति नहीं होती। उनकी दृष्टि से पुनर्जन्म का अर्थ है उपाधि का गमनागमन।

जैनदर्शन के समान न्याय-वैशेषिकदर्शन जीव में ज्ञान, श्रद्धा और पुरुषार्थ की शुद्धि-अशुद्धि के परिमाण के अनुसार उसकी वस्तुतः उत्क्रान्ति और अपक्रान्ति मानता है, किन्तु सांख्य-योगदर्शन के समान उपाधिभूत सूक्ष्म-लिंग-शरीर के सम्बन्ध से आरोपित या काल्पनिक नहीं मानता है।

बौद्ध-दृष्टि से जीव का स्वरूप

जीव के सम्बन्ध में तथागत बुद्ध का क्या मन्तव्य था ? इस पर हम ऐतिहासिक दृष्टि से चिन्तन करें तो सत्य-तथ्य का परिज्ञान हो सकता है।

तथागत बुद्ध के समय और उसके पूर्व आत्मा के सम्बन्ध में मुख्य रूप से दो विचारधाराएँ चल रही थीं। एक विचारधारा का यह मन्तव्य था कि आत्मतत्त्व या उसकी शक्ति पर किसी भी प्रकार का कालतत्त्व का प्रभाव नहीं पड़ता, वह अलिप्त रहता है। दूसरी विचारधारा का मन्तव्य था कि आत्मतत्त्व और उसकी शक्तियाँ पूर्ण अर्थ में तदवस्थ रहने पर भी वे कालतत्त्व के प्रभाव से बिल्कुल निर्लिप्त नहीं रह सकती। अर्थात् प्रथम मत के अनुसार अस्तित्व या सत्त्व का तात्पर्य है तीनों कालों में सर्वथा

१ (क) न्यायवार्तिक ३।२।६८

(ख) विशेष विस्तार की दृष्टि से गणधरवाद की प्रस्तावना पृ० १२१ देखे।

(ग) भारतीय तत्त्वविद्या प० मुखलाल जी का पृ० ८९ का टिप्पण देखे।

न्याय-वैशेषिक दर्शन के मन्तव्यानुसार जीवतत्त्व में कर्तृत्व-भोक्तृत्व भी भिन्न प्रकार का है। वह जीव को कूटस्थनित्य मानता है अतः सहज-रूप से किसी भी प्रकार का कर्तृत्व-भोक्तृत्व घटाया नहीं जा सकता। तथापि उन्होंने कर्तृत्व-भोक्तृत्व गुणों के उत्पाद-विनाश को लेकर घटाया है। उसका स्पष्ट मन्तव्य है जब ज्ञान, इच्छा, प्रयत्न, आदि गुण होते हैं तब जीव कर्ता और भोक्ता है परन्तु इन गुणों का सर्वथा अभाव होने पर मुक्ति-दशा में किसी भी प्रकार का साक्षात् कर्तृत्व-भोक्तृत्व नहीं रहता। इस प्रकार न्याय-वैशेषिकदर्शन जैनदर्शन की भाँति जीव में कर्तृत्व-भोक्तृत्व मानने पर भी जीवतत्त्व को कूटस्थनित्य घटा सकता है क्योंकि उसके विचारानुसार गुण जीवतत्त्व रूप आधार से सर्वथा भिन्न है। एतदर्थ गुणों का उत्पाद-विनाश होता हो, तब भी गुण-गुणी की भेददृष्टि के कारण वह अपनी दृष्टि से कूटस्थनित्यता घटा लेता है। सांख्य-योग-दर्शन ने चेतन में किसी भी प्रकार के गुणों का अस्तित्व ही स्वीकार नहीं किया है। जहाँ पर अन्य द्रव्य के सम्बन्ध में परिवर्तन या अवस्थान्तर का प्रश्न उपस्थित हुआ वहाँ पर उसने उपचरित और काल्पनिक माना, तो न्याय-वैशेषिकदर्शन ने कूटस्थनित्यत्व को अपनी दृष्टि से घटित किया। उसने द्रव्य में गुण माना है, वे गुण उत्पदिष्णु (उत्पत्तिशील) और विनश्वर भी हों तो भी उनके कारण उनके आधार द्रव्य में किसी भी प्रकार का वास्तविक परिवर्तन या अवस्थान्तर नहीं होता। उसका तर्क यह है कि आधारभूत द्रव्य की दृष्टि से गुण बिल्कुल ही अलग है, इसलिए उसका उत्पाद-विनाश आधारभूत जीवद्रव्य का उत्पाद विनाश नहीं है, और न अवस्थान्तर ही है। इस प्रकार सांख्य-योगदर्शन ने और न्याय-वैशेषिकदर्शन ने अपनी-अपनी दृष्टि से कूटस्थनित्यत्व घटाया है किन्तु जीवद्रव्य के सम्बन्ध में कूटस्थनित्यता की विचारधारा का मूल प्रवाह इन दोनों दर्शनों में एक समान है।

जैन दर्शन के समान न्याय-वैशेषिकदर्शन यह मानता है कि शुभ-अशुभ या शुद्ध-अशुद्ध वृत्तियों से जीवद्रव्य में सस्कार गिरते हैं। उन सस्कारों को ग्रहण करने वाला भौतिक सूक्ष्म-शरीर जैनदर्शन ने माना तो न्याय-वैशेषिकदर्शन ने एक परमाणु रूप में माना है। जीव व्यापक होने से गमनागमन नहीं कर सकता परन्तु प्रत्येक जीव के साथ एक-एक परमाणु रूप में है। जो एक शरीर के नष्ट होने पर दूसरा शरीर धारण करता

(५) विज्ञप्तिमात्रतावाद^१

इन सभीवादों के चिन्तकों ने बुद्ध का जो मुख्य लक्ष्य चार आर्य-सत्य से आध्यात्मिक शुद्धि और उत्क्रान्ति की स्थापना थी उसको ध्यान में रखकर ही अपने विचारों का विकास किया।

पुद्गल नैरात्म्यवाद

त्रिपिटक साहित्य में स्पष्ट रूप से कहा गया है कि अन्य चिन्तक जिसका आत्मा के रूप में वर्णन करते हैं वह तत्त्व परस्पर अविभाज्य वेदना, सज्ञा, सस्कार और विज्ञान का प्रतिफल-प्रतिक्षण परिवर्तन होने वाला सघात स्वरूप है।^२ नाम पद में बुद्ध इसका निर्देश करते हैं। वृहदारण्यकोपनिषद्^३ में 'नाम-रूप' युगल का वर्णन आता है। कोई मूलभूत एक तत्त्व अपने आपको नाम एवं रूप स्वभाव में व्याकृत करता है। बुद्ध की दृष्टि से ऐसा कोई मूल तत्त्व नहीं है जिसमें से नाम का व्याकरण हो। वे तो रूप के समान नाम को भी एक स्वतन्त्र तत्त्व मानते हैं और वह तत्त्व प्रथम प्रतिपादित किये हुए सघात रूप एवं सततिबद्ध होने से अनादि-निधन है। बुद्ध की दृष्टि से वेदना, सज्ञा, सस्कार और विज्ञान की सघातधारा निरन्तर प्रवाहित रहती है, किन्तु उस धारा का आदि-अन्त नहीं है। इस विज्ञान केन्द्रित धारा में चेतन या पुद्गल द्रव्य के स्थायी व्यक्तित्व का किसी प्रकार का स्थान न होने से ये विचार पुद्गल नैरात्म्यवाद के नाम से विश्रुत हैं।

पुद्गलान्तिवाद

बौद्ध सघ शाश्वत आत्मवादियों से घिरा हुआ था। जब उन शाश्वत आत्मवादियों ने नैरात्म्यवाद का खण्डन किया और कुछ शाश्वत आत्मवादी विचारधारा मानने वाले बौद्ध सघ में सम्मिलित हुए तब उन्होंने अपनी दृष्टि से पुद्गलवाद की संस्थापना की। कथावस्तु और तत्त्वसंग्रह प्रभृति

१ बौद्ध तत्त्वज्ञान की तीन भूमिकाओं के लिए देखिए Buddhist Logic, Vol I, pp 3-14 और Central Philosophy of Buddhism, p 26

२ विसुद्धिमग्गो पघनिहेस १४

३ तद्वेद तर्ह्यव्याकृतमासीत् । तन्नामरूपाभ्यामेव व्याक्रियत ।

वाधारहित या अपरिवर्तिष्णु रहना । दूसरे मत के अनुसार अस्तित्व का तात्पर्य है सत् तत्त्व में परिवर्तन होता है तथापि उसका व्यवित्तत्व एक और अखण्ड रहता है । ये दोनों विचारधाराएँ अपनी-अपनी दृष्टि से चेतन तत्त्व को शाश्वत मानती थी । आत्मतत्त्व को एक और अखण्ड द्रव्य मानती थी । इन शाश्वतवादी विचारधाराओं के विरोध में बुद्ध ने कहा—ऐसा कोई भी तत्त्व या सत्त्व नहीं है जो काल के प्रवाह में अखण्ड या अबाधित रह सके । हर एक तत्त्व या अस्तित्व अपने स्वभाव के कारण ही काल के आनन्तर्य-नियम या क्रम-नियम का वशवर्ती होता है । ऐसे दो क्षण भी नहीं हो सकते जिसमें कोई एक सत् जैसा है वैसा ही रहे । इस प्रकार बुद्ध ने वस्तु के मौलिक स्वरूप या सत्त्व को ही कालस्वरूप मानकर शाश्वत द्रव्यवाद के स्थान पर क्षणिकभाव या गुणसघातवाद की स्थापना की । प्रस्तुत स्थापना में बुद्ध ने चेतन और अचेतन दोनों तत्त्व रखे जिससे जो शाश्वत आत्मवाद की विचारधारा में ओत-प्रोत थे उन्हें ऐसा प्रतीत हुआ कि बुद्ध ने आत्मतत्त्व मानने से इन्कार किया है । और उन्होंने बुद्ध को निरात्मवादी कहा । किन्तु बुद्ध की दृष्टि और थी । उनको शाश्वतवाद की युक्तियाँ भी प्रभावित नहीं कर सकी तो चेतन तत्त्व के निषेध में भी प्रबल युक्ति नहीं मिली, इसलिए उन्होंने लोकायत के भूत-चैतन्य जैसे उच्छेदवाद को भी नहीं माना । उन्होंने मध्यम मार्ग अपनाया । उन्होंने पुनर्जन्म, कर्म, पुरुषार्थ और मोक्ष सभी को माना है । जीव, आत्मा और चेतन तत्त्व को उन्होंने अपने ढंग से स्थान दिया है ।

यह एक सत्य-तथ्य है कि जैन, सांख्ययोग, न्याय-वैशेषिकदर्शन में जिस प्रकार आत्म-स्वरूप के सम्बन्ध में एक निश्चित धारणा रही है वैसी बौद्धदर्शन में नहीं रही है । जब हम बौद्धदर्शन के तत्त्वनिरूपण के इतिहास का गहराई से अध्ययन करते हैं तब हमें आत्मस्वरूप के सम्बन्ध में पाँच श्रेणियाँ मिलती हैं ।

- (१) पुद्गलनैरात्म्यवाद
- (२) पुद्गलास्तित्ववाद
- (३) त्रैकालिक धर्मवाद और वार्तमानिक धर्मवाद ।
- (४) धर्म-नैरात्म्य नि स्वभाव या शून्यवाद

वाद त्रैकालिक मानता था उनको सौत्रान्तिकवाद ने केवल वार्तमानिक ही माना ।

धर्मनैरात्म्य नि स्वभावता या शून्यवाद

वह युग तत्त्व चर्चा का युग था, पक्ष और प्रतिपक्ष में परस्पर प्रवल चर्चाएँ चलती थी । वाद-विवाद होते थे । कोई सत् की स्थापना करता तो कोई असत् की स्थापना करता । कोई सदसदुभयपक्ष पर अपने विचार व्यक्त करता तो कोई अनुभय पक्ष पर । इस प्रकार नित्य, अनित्य, उभय, अनुभय, एक, अनेक, आदि अनेक चतुष्कोटियाँ चल रही थी । नागार्जुन ने देखा ये चतुष्कोटियाँ बुद्ध के मध्यम मार्ग के अनुकूल नहीं हैं अतः उसने चतुष्कोटिविनिर्मुक्त^१ शून्यवाद की स्थापना की । शून्य का अर्थ है धर्म-नैरात्म्य या नि स्वभावता । किसी धर्म या धर्मी में या किसी एक पक्ष में बँध जाना मध्यम मार्ग नहीं है । चतुष्कोटिविनिर्मुक्त वह है जो पारमार्थिक तत्त्व है और बुद्धिगम्य है । नागार्जुन ने शून्यवाद की स्थापना की, पर उसमें बुद्ध की मध्यम प्रतिपदा या आध्यात्मिक उत्क्रान्तिवाद का हनन नहीं हुआ है ।

विज्ञप्ति मात्रतावाद

शून्यवाद के पश्चात् योगाचार आता है । उसने सोचा शून्यवाद किसी भी तत्त्व का भावात्मक या विधि रूप से विश्लेषण नहीं करता, अतः बुद्ध का विज्ञानकेन्द्रित 'नाम' तत्त्व शून्यवत् हो जाता है । इसलिए उन्होंने नाम चित्त चेतना या आत्मा को मात्र विज्ञप्ति रूप स्थापित किया । इस वाद की मुख्य विशेषता यह है कि पूर्व के बौद्ध दार्शनिक विज्ञान बाह्य रूप (इन्द्रिय ग्राह्य भूत-भौतिक तत्त्व) का वास्तविक अस्तित्व मान्य रख करके ही चिन्तन करते थे किन्तु विज्ञानवादियों ने उस प्रकार का बाह्य रूप का पृथक् अस्तित्व नहीं माना । उनका मन्तव्य था कि बौद्ध दर्शन या अन्य दर्शन जिसे 'रूप' कहते हैं वह मूर्त तत्त्व केवल विज्ञान का ही एक स्वरूप है किन्तु अविद्या, वासना या संवृति के कारण विज्ञान से भिन्न प्रतिभासित होता है ।

१ (क) माध्यमिक वृत्ति पृ० १६, २६, १०८, २७५

(ख) स्याद्वाद मञ्जरी का० १७

ग्रन्थो मे बौद्ध के पूर्वपक्ष के रूप मे प्रस्तुत वाद का उल्लेख हुआ है।^१ इन सम्मितीय या वार्त्सीपुत्रीय पुद्गलवादियो का मन्तव्य था कि पुद्गल या जीवद्रव्य वस्तुतः है। किन्तु जब उनसे पूछा गया कि क्या उसका अस्तित्व 'रूप' सदृश है ? तब उन्होंने उत्तर मे इन्कार किया। 'पुद्गलास्तिवाद' बुद्ध सघ मे आया किन्तु तथागत बुद्ध की मूल दृष्टिबिन्दु के साथ मेल बैठ नही सका अतः अन्त मे वह केवल नाम मात्र रह गया।

त्रैकालिक धर्मवाद और वार्त्तमानिक धर्मवाद

पुद्गलनैरात्म्यवाद सम्यक् रूप से विकसित हो रहा था। उसे शाश्वत आत्मवादियो के सामने टिकना था, उनके आक्षेपो का तर्क पुरस्सर उत्तर देना था और साथ ही पुनर्जन्म, बन्ध-मोक्ष की बुद्धिग्राह्य व्याख्या करनी थी, अतः सर्वास्तिवाद अस्तित्व मे आया। उसने उस 'नाम' तत्त्व का 'चित्त' पद से भी प्रयोग किया और उस चित्त या वेदना, सज्ञा, सस्कार और विज्ञान के सघात को अनेक सहजात या आगन्तुक, साधारण-असाधारण अशो मे—धर्मो मे विभक्त करके उसका निरूपण किया। वह 'सर्वास्तिवाद' के रूप मे प्रसिद्ध हुआ। प्रस्तुतवाद ने चित्त और उसकी विविध अवस्थाओ का बहुत ही बारीकी से विश्लेषण किया। क्षणिकवाद से चिपके रहने पर भी भूत-भविष्य को स्वीकार कर प्रत्येक क्षणिक चित्त एव चैतसिक की त्रैकालिकता अपनी दृष्टि से स्थापित की।^२ पुनः इस वाद के सामने उग्र विरोध हुआ कि बुद्ध तो क्षणिकवादी और केवल वर्तमान को ही मानते हैं तो फिर उनके साथ त्रैकालिकता की संगति किस प्रकार बैठ सकती है ? त्रैकालिकता को कहकर पुनः शाश्वतवाद की स्थापना करनी है। इसी विचार क्रान्ति से सौत्रान्तिकवाद ने जन्म लिया। उसने सर्वास्तिवाद की चित्त-चैतसिको की सम्पूर्ण वार्त्ते मान्य रखी। केवल जिन धर्मो को सर्वास्ति

१ (क) क पुनरत्र सयुज्यते ? (पृ० २५४) पौद्गलिकस्यापि अव्याकृतवस्तुवादिन पुद्गलोऽपि द्रव्यतोऽस्तीति (पृ० २५८) नग्माटपक्षे प्रक्षेप्तव्या (पृ २५९)
—अभिधर्मदीप और उनके टिप्पण पृ० २५४

(ख) तत्त्वसंग्रह का० ३३६

२ (क) तत्त्वसंग्रह मे त्रैकाल्य परीक्षा का० १७८६, पृ० ५०३

(ख) अभिधर्मदीप—टिप्पण सहित का० २६६ पृ० २५० मे सर्वान्तिवाद का वर्णन है जो कालत्रय को स्वीकार कर सभी उसमे घटाते हैं।

औपनिषद विचारधारा

जीव के स्वरूप के सम्बन्ध में उपनिषदों में एक ही प्रकार के विचार नहीं मिलते। यहाँ तक कि कभी-कभी एक ही उपनिषद् में विभिन्न विचार मिलते हैं। यही कारण है कि उपनिषदों के आधार पर आधृत जिन चिन्तकों का चिन्तन है उनमें भी विभिन्नता होना स्वाभाविक है। बादरायण ने ब्रह्मसूत्र की रचना की। उसमें जीव के स्वरूप के सम्बन्ध में पूर्व प्रचलित जो मत थे उन सभी का उल्लेख किया है। उपनिषदों की भाँति ब्रह्मसूत्र भी अत्यधिक जन-मन प्रिय हुआ और उस पर अनेकों व्याख्याएँ लिखी गईं, परन्तु वे सारी व्याख्याएँ आज उपलब्ध नहीं हैं। आचार्य शंकर ने उस पर भाष्य लिखकर मायावाद की स्थापना की, किन्तु जिन विज्ञों को मायावाद मान्य नहीं था उन्होंने मायावाद के विरोध में व्याख्याएँ लिखी। उनमें मुख्य आचार्य भास्कर, रामानुज और निंवार्क हैं। इन आचार्यों की विचारधारा में यत्किञ्चित् अन्तर है, परिभाषा एवं दृष्टान्तों का प्रयोग एक सदृश नहीं है तथापि सभी ने एक स्वर से यह स्वीकार किया है कि आचार्य शंकर जैसा कहते हैं वैसा जीव का केवल मायिक अस्तित्व नहीं है किन्तु जीव का अस्तित्व वास्तविक है और वह जीव देह से भिन्न एवं नित्य है। आचार्य शंकर आदि ने अपनी विचारधारा के समर्थन में उपनिषदों का आधार ही मुख्य रूप से लिया है। पण्डित सुखलाल जी ने उस विचारधारा के विकास का वर्गीकरण तीन विभागों में किया है—प्रथम आचार्य शंकर का पक्ष, द्वितीय आचार्य मध्व का पक्ष, और तृतीय में अन्य शेष आचार्यों के पक्ष।^१

आचार्य शंकर ने ब्रह्म के अतिरिक्त शेष सभी तत्त्वों को पारमार्थिक सत्य नहीं माना है। वे व्यवहार में अनुभूयमान जीवभेद की उपपत्ति माया या अविद्या शक्ति से मानते हैं। वह शक्ति ब्रह्म से पृथक् नहीं है। उनके मन्तव्यानुसार जीव और उनका परस्पर भेद तात्त्विक नहीं है।^२ आचार्य मध्व का मन्तव्य उनसे बिल्कुल ही विपरीत है। वे कहते हैं कि जीव काल्पनिक नहीं अपितु वास्तविक है, और उनमें जो परस्पर भेद है वह भी

१ भारतीय तत्त्वविद्या पृ० १००

२ (क) जीवो ब्रह्मैव नापर

(ख) बौद्धदर्शन और वेदान्त पृ० २३४ डॉ० सी० डी० शर्मा

—ब्रह्मसिद्धि पृ० ६

इस प्रकार हम देखते हैं कि बौद्धदर्शन ने आत्म-स्वरूप के सम्बन्ध में अनेक सोपान पार किये हैं और अन्त में योगाचार सम्मत विज्ञप्तिमात्रवाद में वह प्रतिष्ठित हुआ है। धर्मकीर्ति, शान्तरक्षित एवं कमलशील जैसे महान् दार्शनिकों ने इसे बुद्धिग्राह्य बनाने का प्रबल प्रयास किया।^१

बौद्ध-परम्परा की सभी शाखाओं ने स्वसम्मत चित्तसन्तान या जीव का वास्तविक भेद माना है। विज्ञानाद्वैतवादी, जो विज्ञान के अतिरिक्त कुछ भी वास्तविक नहीं मानते हैं, उन्होंने भी विज्ञानसन्ततियों का परस्पर वास्तविक भेद मानकर देहभेद से जीवभेद की मान्यता का अनुसरण भी किया है।^२

चित्त, विज्ञानसन्तति, या जीव के परिमाण के सम्बन्ध में बौद्धदर्शन ने अपना कोई मौलिक विचार प्रस्तुत नहीं किया है। जिसके आधार से साधिकार यह कहा जा सके कि वह अणुवादी है या देहपरिमाणवादी है तथापि विसुद्धिमग्गो आदि ग्रन्थों में 'चित्त या विज्ञान का आश्रय 'हृदयवत्थु'^३ कहा है। इससे यह प्रतीत होता है कि वे हृदयवत्थुनिश्चित विज्ञान के सुख दुःखादि रूप असर को देहव्यापी मानते होंगे।

हम लिख चुके हैं कि जैन, साख्य-योग आदि ने पुनर्जन्म के लिए एक स्थान से द्वितीय स्थान पर जाने वाला सूक्ष्म शरीर माना है। वैसे ही बौद्ध ग्रन्थ दीघनिकाय में 'गन्धर्व' का वर्णन है। गन्धर्व का अर्थ है कोई मरकर दूसरे स्थान पर जाने वाला हो तब गन्धर्व सात दिन तक अनुकूल अवसर की प्रतीक्षा करता है। 'कथावत्थु' ग्रन्थ में गन्धर्व की कल्पना के आधार से अन्तराभव शरीर की चर्चा की है। उसके पश्चात् अन्य लोगों ने और वसुवन्धु जैसे वैभाषिकों ने अन्तराभव शरीर मानकर उसका समर्थन किया है।^४ केवल थेरवादी बुद्धघोष ने अन्तराभव शरीर न मानकर प्रतिसन्धि की उपपत्ति के कुछ दृष्टान्त दिये हैं।^५

१ (क) प्रमाणवातिक २।३२७

(ख) तत्त्वसंग्रह की वहिरर्थपरीक्षा पृ० ५४०-८२

२ सन्तानान्तर सिद्धि ग्रन्थ में धर्मकीर्ति ने इसे सिद्ध किया।

३ विसुद्धिमग्गो १४।६०, १७।१६३

४ अभिधर्मदीप पृ १४२ सटिप्पण

५ (क) विसुद्धिमग्गो १७।१६३

(ख) भारतीय तत्त्वविद्या पृ ६६

द्वैतवाद ने माया या अविद्या का आश्रय लेकर सम्पूर्ण लौकिक एवं शास्त्रीय भेद प्रधान-व्यवहार को घटित करने का प्रयास किया है। इस प्रयास में विभिन्न कल्पनाएँ की गई हैं। वे कल्पनाएँ एक दूसरे के विपरीत भी हैं। और मजे की बात तो यह है कि सभी व्याख्याकारों ने अपनी-अपनी कल्पना को सिद्ध करने के लिए श्रुतियों का आश्रय लिया है। आचार्य शंकर को क्या इष्ट था वह उनके शब्दों में निर्दिष्ट नहीं है।

वेदान्त सिद्धान्त सूक्ति मजरी^१ पर अप्पय दीक्षित ने व्याख्या लिखी है।^२ उसमें केवलाद्वैत के जीव सम्बन्धी सभी मतों का संग्रह किया है। हम उन सभी पर चर्चा न कर कुछ प्रमुख मतों की चर्चा करेंगे।

प्रतिबिम्बवाद

प्रकटार्थकार, सक्षेपशारीरककार, विद्यारण्य स्वामी और विवरण-कार जैसे आचार्य अपनी-अपनी दृष्टि से ब्रह्म के प्रतिबिम्बस्वरूप से जीव के सम्बन्ध में चिन्तन करते हैं। प्रतिबिम्ब को कितने ही अविद्यागत मानते हैं, कितने ही अन्तःकरण, और कितने ही अज्ञानगत।^३

अवच्छेदवाद

कितने ही आचार्य प्रतिबिम्ब के स्थान में अवच्छेद पद का प्रयोग करके कहते हैं कि अन्तःकरण आदि में प्रतिबिम्बित ब्रह्म जीव नहीं है अपितु अन्तःकरणावच्छिन्न ब्रह्म ही जीव का स्वरूप है।^४

ब्रह्मजीववाद

प्रस्तुत वाद का मन्तव्य है कि जीव न तो ब्रह्म का प्रतिबिम्ब है और न उसका अवच्छेद ही है, अपितु अविकृत ब्रह्म स्वयं ही अविद्या के कारण जीव है और विद्या के कारण ब्रह्म है।^५

इस प्रकार केवलाद्वैत में प्रतिबिम्ब, अवच्छेद और ब्रह्माभेद ये तीन मुख्य भेद हैं।^६

१ इस ग्रन्थ के लेखक गंगाधर मरस्वती हैं और यह एक कारिका ग्रन्थ है।

२ व्याख्या का नाम 'सिद्धान्तलेश संग्रह' है।

३ वेदान्त सूक्ति मजरी प्रथम परिच्छेद का० २८-४०

४ वही, कारिका ४१

५ वही, कारिका ४२

६ भारतीय तत्त्वविद्या पृ० १०४

वास्तविक है। वह ब्रह्म से स्वतन्त्र है। उनका मन्तव्य अनन्त नित्य जीव-वाद का है।

भास्कर प्रभृति आचार्यों ने ब्रह्म के एक परिणाम, कार्य या अश के रूप में जीव को वास्तविक तत्त्व माना है। भले ही ब्रह्म शक्ति से ये परिणाम, कार्य या अश उत्पन्न हुए हों तथापि वे किसी भी दृष्टि से मायावी नहीं हैं।

महाभारत में सांख्यमत के रूप में तीन विचारधाराएँ मिलती हैं

(१) चौबीस तत्त्ववादी।

(२) स्वतन्त्र अनन्त पुरुष मानने वाला पञ्चीस तत्त्ववादी।

(३) पुरुषों से पृथक् एक ब्रह्मतत्त्व मानने वाला छब्बीस तत्त्ववादी।

ऐसा ज्ञात होता है कि इन्हीं तीन विचारों के आधार पर परवर्ती आचार्यों ने अपनी-अपनी विचारधारा का विकास किया और उस विकास यात्रा में उपनिषदों का आधार भी लिया गया है। सक्षेप में जीव सम्बन्धी वेदान्त विचारधारा केवलाद्वैत, सत्योपाधि-अद्वैत, विशिष्टाद्वैत, द्वैताद्वैत, अविभागाद्वैत, शुद्धाद्वैत, एवं अचिन्त्यभेदाभेद जैसी मुख्य रूप से अद्वैत-लक्ष्मी परम्पराओं में प्रवर्तमान है और द्वैतवाद के रूप में भी उसे समर्थन मिलता रहा है।

आचार्य शंकर का मत केवलाद्वैत है। वे एक मात्र ब्रह्म को पारमार्थिक मानकर जगत् की भाँति जीव का भेद माया से घटाते हैं। उनके अभिमतानुसार जीव कोई स्वतन्त्र या नित्य तत्त्व नहीं है अपितु माया, अविद्या अथवा अन्तःकरण के सम्बन्ध से होने वाला पारमार्थिक ब्रह्म का आभास मात्र है। जब ब्रह्म के साथ जीव के ऐक्य की अनुभूति होती है तब वह आभास भी नहीं रहता। केवलाद्वैतवाद को केवल विशुद्ध एवं अखण्ड चित् तत्त्व ही इष्ट है। शुद्ध ब्रह्म के साथ जिस प्रकार जीवतत्त्व के सम्बन्ध की उपपत्ति करनी पड़ती है उसी प्रकार जीव के पारस्परिक भेद की भी उपपत्ति करनी पड़ती है। इसके साथ ही पुनर्जन्म को सिद्ध करने के लिए देह से देहान्तर का सक्रम भी घटाना होता है। मूल में एक ही पारमार्थिक तत्त्व रहा हुआ हो और उसमें विविध प्रकार से भेदों को घटित करना हो तो माया या अविद्या का आश्रय लिये बिना गति नहीं। एतदर्थ ही केवला-

द्वैतवाद ने माया या अविद्या का आश्रय लेकर सम्पूर्ण लौकिक एवं शास्त्रीय भेद प्रधान-व्यवहार को घटित करने का प्रयास किया है। इस प्रयास में विभिन्न कल्पनाएँ की गई हैं। वे कल्पनाएँ एक दूसरे के विपरीत भी हैं। और मजे की बात तो यह है कि सभी व्याख्याकारों ने अपनी-अपनी कल्पना को सिद्ध करने के लिए श्रुतियों का आश्रय लिया है। आचार्य शंकर को क्या इष्ट था वह उनके शब्दों में निर्दिष्ट नहीं है।

वेदान्त सिद्धान्त सूक्ति मञ्जरी^१ पर अप्पय दीक्षित ने व्याख्या लिखी है।^२ उसमें केवलाद्वैत के जीव सम्बन्धी सभी मतों का सग्रह किया है। हम उन सभी पर चर्चा न कर कुछ प्रमुख मतों की चर्चा करेंगे।

प्रतिबिम्बवाद

प्रकटार्थकार, सक्षेपशारीरककार, विद्यारण्य स्वामी और विवरण-कार जैसे आचार्य अपनी-अपनी दृष्टि से ब्रह्म के प्रतिबिम्बस्वरूप से जीव के सम्बन्ध में चिन्तन करते हैं। प्रतिबिम्ब को कितने ही अविद्यागत मानते हैं, कितने ही अन्तःकरण, और कितने ही अज्ञानगत।^३

अवच्छेदवाद

कितने ही आचार्य प्रतिबिम्ब के स्थान में अवच्छेद पद का प्रयोग करके कहते हैं कि अन्तःकरण आदि में प्रतिबिम्बित ब्रह्म जीव नहीं है अपितु अन्तःकरणावच्छिन्न ब्रह्म ही जीव का स्वरूप है।^४

ब्रह्मजीववाद

प्रस्तुत वाद का मन्तव्य है कि जीव न तो ब्रह्म का प्रतिबिम्ब है और न उसका अवच्छेद ही है, अपितु अविकृत ब्रह्म स्वयं ही अविद्या के कारण जीव है और विद्या के कारण ब्रह्म है।^५

इस प्रकार केवलाद्वैत में प्रतिबिम्ब, अवच्छेद और ब्रह्माभेद ये तीन मुख्य भेद हैं।^६

१ इस ग्रन्थ के लेखक गंगाधर मरस्वती हैं और यह एक कारिका ग्रन्थ है।

२ व्याख्या का नाम 'सिद्धान्तलेश सग्रह' है।

३ वेदान्त सूक्ति मञ्जरी प्रथम परिच्छेद का० २८-४०

४ वही, कारिका ४१

५ वही, कारिका ४२

६ भारतीय तत्त्वविद्या पृ० १०४

केवलाद्वैत में जीव की सख्या के सम्बन्ध में भी एक मत नहीं है। कितने ही विज्ञो ने एक जीव मानकर एक ही शरीर को सजीव कहा और अन्य शरीर को निर्जीव। कितने ही विज्ञो ने जीव के एक ही होने पर भी दूसरे शरीरों को सजीव कहा है। कितने ही विज्ञो ने जीव अनेक माने हैं।^१ सिद्धान्त बिन्दु में मधुसूदन सरस्वती ने एव वेदान्तसार में सदानन्द ने संक्षेप में उल्लेख किया है।

भास्कर का अभिमत है कि ब्रह्म अपनी नाना शक्तियों से जगत के समान जीव के रूप में भी परिणत होता है। जीव ब्रह्म का परिणाम है और वह क्रियात्मक होने से सत्य है। ब्रह्म एक है और उसके परिणाम अनेक हैं। एकत्व और अनेकत्व में किसी भी प्रकार का विरोध नहीं है। जिस प्रकार एक ही समुद्र तरंगों के रूप में अनेक दिखाई देता है वैसे ही जीव ब्रह्म के अंश और परिणाम है। अज्ञान जहाँ तक रहता है वही तक उनका अस्तित्व है। जब अज्ञान नष्ट हो जाता है तब वे अणुपरिमाण जीव ब्रह्म-अभेद का अनुभव करते हैं।

विशिष्टाद्वैत पर चिन्तन करते हुए रामानुज ने जगत् के समान जीव का मूल में ब्रह्म के अव्यक्त शरीर के रूप में वर्णन किया और फिर उस अव्यक्त को अनुक्रम से व्यक्त-जीव और व्यक्त-प्रपञ्च के रूप में घटित किया है। अव्यक्त चित् शक्ति व्यक्त-जीव रूप प्राप्त करता है और प्रवृत्ति भी करता है। प्रस्तुत प्रवृत्ति का मूल स्रोत पर ब्रह्म नारायण है।

आचार्य निवार्क पर ब्रह्म को अभिन्न स्वरूप मानकर के भी उसका अनन्त जीवों के रूप में परिणाम मानते हैं, अतः वे भेदाभेदवादी होने से द्वैताद्वैतवादी कहलाते हैं। एक ही पवन स्थान भेद होने से विविध रूप में परिणत होता है उसी प्रकार ब्रह्म भी अनेक जीवों के रूप में परिणत होता है। वे जीव को काल्पनिक और आरोपित नहीं मानते।

विज्ञान भिक्षु का मन्तव्य है कि प्रकृति के समान पुरुष अनादि और स्वतन्त्र है तथापि ब्रह्म से पृथक् नहीं है। यह मन्तव्य अविभागाद्वैत कहलाता है।

आचार्य वल्लभ शुद्धाद्वैतवादी है। उनका कहना है कि जीव भी जगत् के समान वास्तविक परिणाम है। ऐसे परिणाम लीला के कारण उत्पन्न होते हैं, तथापि ब्रह्म स्वयं अविकृत और शुद्ध है।

चैतन्य अचिन्त्यभेदाभेद को मानते हैं। जीव-शक्ति से ब्रह्म अनन्त जीवों के रूप में प्रकट होता है। उन जीवों का ब्रह्म के साथ भेदाभेद है किन्तु वह अचिन्त्यनीय है।

भास्कर से लेकर चैतन्य तक सभी आचार्यों ने जीव को अणुरूप माना है और ज्ञान व भक्ति से जब अज्ञान की निवृत्ति होती है, तब वह आत्मा मुक्त होता है। ये सभी आचार्य जो अणुजीववादी हैं वे पुनर्जन्म की उपपत्ति सूक्ष्म शरीर से घटाते हैं।

मध्व वेदान्ती है तथापि अद्वैत या अभेद को नहीं मानते। वे उपनिषदों व अन्य ग्रन्थों के प्रकाश में यह सिद्ध करते हैं कि जीव अणु हैं, अनन्त है किन्तु स्वतन्त्र व नित्य होने से परब्रह्म के परिणाम नहीं है, कार्य नहीं है और अज्ञ भी नहीं है। जब जीव अज्ञान से निवृत्त होता है तभी वह ब्रह्म या विष्णु के स्वामित्व की अनुभूति करता है।

शैव, जो वेद और वेदान्त को अपने चिन्तन का आधार नहीं मानते हैं, उन्होंने प्रत्यभिज्ञादर्शन माना है। उनका मन्तव्य है कि परब्रह्म ही शिव है, उससे अतिरिक्त अन्य कोई भी श्रेष्ठ नहीं है। यह परम श्रेष्ठ ब्रह्म ही अपनी स्वेच्छा से जगत् के समान अनन्त जीवों को पैदा करता है। तत्त्व दृष्टि से वे जीव शिव से भिन्न नहीं हैं।

उपनिषद् और गीता की दृष्टि से आत्मा शरीर से विलक्षण^१, मन से पृथक्^२ विभु-व्यापक^३ और अपरिणामी है।^४ वह वाणी द्वारा अगम्य है।^५

१ न हन्यते हन्यमाने शरीरे। —कठोपनिषद् २।१५।१८

२ (क) इन्द्रियो से मन श्रेष्ठ और उत्कृष्ट है। मन से बुद्धि, बुद्धि से महत्तत्त्व, महत्तत्त्व से अव्यक्त, और अव्यक्त से पुरुष श्रेष्ठ है। वह व्यापक व अलिप्त है। —कठोपनिषद् २।३।७।८०

(ख) पुरुष से पर (श्रेष्ठ या उत्कृष्ट) अन्य कुछ भी नहीं है। वह सूक्ष्मता की पराकाष्ठा है। —कठोपनिषद् १।३।१०, ११

३ ईशावास्यमिदं सर्वं। यत् किञ्च जगत्या जगत्।

—ईशा० उपनिषद्

४ गीता २।२५

५ तैत्तिरीय उपनिषद् २।४

उसका विस्तृत स्वरूप नेति-नेति के द्वारा व्यक्त किया गया है ।^१ वह न स्थूल है, न अणु है, न क्षुद्र है, न विशाल है, न अरुण है, न द्रव है, न छाया है, न तम है, न वायु है, न आकाश है, न सघ है, न रस है, न गन्ध है, न नेत्र है, न कण है, न वाणी है, न मन है, न तेज है, न प्राण है, न मुख है, न अन्तर है, न बाहर है ।^२

आत्मा का परिमाण

उपनिषदों में आत्मा के परिमाण के सम्बन्ध में नाना कल्पनाएँ हैं । यह मनोमय पुरुष (आत्मा) अन्तर्हृदय में चावल या जौ के दाने के समान बड़ा है ।^३

यह आत्मा प्रदेश-मात्र है अर्थात् अँगूठे के सिरे में तर्जनी के सिरे तक की दूरी जितना है ।^४

यह आत्मा शरीर व्यापी है ।^५

यह आत्मा सर्व-व्यापी है ।^६

हृदय-कमल के अन्दर यह मेरा आत्मा पृथ्वी, अन्तरिक्ष, द्युलोक, या इन सभी लोकों की अपेक्षा बड़ा है ।^७

जैन-दृष्टि से जीव अनन्त है, प्रत्येक जीव के प्रदेश असंख्य हैं । उसमें व्याप्त होने की क्षमता है । जब केवली समुद्घात होता है तब आत्मा कुछ समय के लिए सम्पूर्ण लोक में व्यापक हो जाता है ।^८ मरण-समुद्घात के समय भी आशिक व्यापकता होती है ।^९

१ स एस नेति नेति

—बृहदारण्यक उपनिषद् ४।५।१५

२ अस्थूल मन एव ह्रस्वमदीघमलोहितमस्वेहमच्छायमतमोज्ज्वाब्दनाकाश-
मसङ्गमरसमगन्धमचक्षुष्कमश्रोत्रमवागज्जनोज्ञेयस्कमप्राणमसुप्तमनन्तरमवाह्यम् ।

—बृहदारण्यक उपनिषद् ३।८।८

३ यया त्रीहि र्वा यवो वा

—बृहदारण्यक उपनिषद् ४।६।१

४ प्रदेशमात्रम्

—छान्दोग्य उपनिषद् ५।१।८।१

५ एष प्रज्ञात्मा इदं—शरीरमनुप्रविष्ट

—कौपीतकी उपनिषद् ३।५।४।२०

६ सर्वगत ।

—मुण्डक उपनिषद् १।१।६

७ छान्दोग्य उपनिषद् ३।१।८।३

८ जीवत्विकाए—लोए, लोघमेत्ते, लोयप्पमाणे

—मगवती २।१०

९ मगवती ६।६।१७

धर्म, अधर्म, लोकाकाश और जीव इन चारों की प्रदेश सत्या समान है किन्तु अवगाहन की दृष्टि से समान नहीं है। धर्म, अधर्म और लोकाकाश स्वीकारात्मक एव क्रिया प्रतिक्रियात्मक प्रवृत्ति रहित है। अतः उनके परिमाण में किसी भी प्रकार का परिवर्तन नहीं होता। ससारी जीव पुद्गलो को स्वीकार भी करते हैं, उनमें क्रिया-प्रतिक्रिया भी होती है, अतः उनका परिमाण सदा सर्वदा समान नहीं रहता। उसमें सकोच और विस्तार होता रहता है। तथापि अणु के समान सकुचित और केवली-समुद्घात को छोड़कर लोकाकाश जितना विकसित नहीं होता, एतदर्थ ही जीव को मध्यम परिमाण वाला कहा है।

स्मरण रखना चाहिए कि सकोच और विस्तार जीव का स्वयं का स्वभाव नहीं है। किन्तु वह कामंश शरीर के कारण होता है। कर्मयुक्त अवस्था में जीव शरीर की मर्यादा में आवद्ध होता है, एतदर्थ उसका जो परिमाण है वह स्वतन्त्र उसका अपना नहीं है। कामंश शरीर का छोटापन और मोटापन चारों गति की अपेक्षा से है। भुवत दशा में वह नहीं होता।

आत्मा के सकोच-विकोच की तुलना दीपक के प्रकाश से कर सकते हैं। खुले स्थान पर दीपक को रखदे तो उसके प्रकाश का परिमाण अमुक प्रकार का होगा। उसी दीपक को किसी कमरे में रखदें तो वही प्रकाश कमरे में समा जाता है। लघुपात्र के नीचे रखे तो लघुपात्र में समा जाता है वैसे ही कामंश शरीर के कारण आत्म-प्रदेशों का सकोच और विस्तार होता है।

जो आत्मा एक नन्हे बालक के शरीर में रहता है वही आत्मा एक युवक के शरीर में भी रहता है और वृद्ध के शरीर में भी रहता है। जो एक विराट्काय स्थूल शरीर में रहता है वही एक नन्ही-सी चीटी में भी रह सकता है।

जीव का लक्षण

निश्चय-दृष्टि से जीव का लक्षण चेतना है। ऐसा विश्व में कोई प्राणी नहीं, जिसमें उसका सद्भाव न हो। सभी प्राणियों में सत्ता के रूप में चैतन्य शक्ति अनन्त है। किन्तु उसका विकास सभी जीवों में समान नहीं होता। ज्ञान के आवरण की अधिकता या न्यूनता के अनुसार उसका विकास कम-ज्यादा होता है। अतः जीव और अजीव का भेद बताते हुए

उसका विस्तृत स्वरूप नेति-नेति के द्वारा व्यक्त किया गया है ।^१ वह न स्थूल है, न अणु है, न क्षुद्र है, न विशाल है, न अरुण है, न द्रव है, न छाया है, न तम है, न वायु है, न आकाश है, न सघ है, न रस है, न गन्ध है, न नेत्र है, न कण है, न वाणी है, न मन है, न तेज है, न प्राण है, न मुख है, न अन्तर है, न बाहर है ।^२

आत्मा का परिमाण

उपनिषदों में आत्मा के परिमाण के सम्बन्ध में नाना कल्पनाएँ हैं । यह मनोमय पुरुष (आत्मा) अन्तर् हृदय में चावल या जौ के दाने के समान बड़ा है ।^३

यह आत्मा प्रदेश-मात्र है अर्थात् अँगूठे के सिरे से तर्जनी के सिरे तक की दूरी जितना है ।^४

यह आत्मा शरीर-व्यापी है ।^५

यह आत्मा सर्व-व्यापी है ।^६

हृदय-कमल के अन्दर यह मेरा आत्मा पृथ्वी, अन्तरिक्ष, द्युलोक, या इन सभी लोको की अपेक्षा बड़ा है ।^७

जैन-दृष्टि से जीव अनन्त है, प्रत्येक जीव के प्रदेश असंख्य है । उसमें व्याप्त होने की क्षमता है । जब केवली समुद्धात होता है तब आत्मा कुछ समय के लिए सम्पूर्ण लोक में व्यापक हो जाता है ।^८ मरण-समुद्धात के समय भी आशिक व्यापकता होती है ।^९

१ स एस नेति नेति

—बृहदारण्यक उपनिषद् ४।५।१५

२ अस्थूल मन एव ह्रस्वमदीघमलोहितमस्वेहमच्छायमतमोज्ज्वलनाकाश-
मसङ्गमरसमगन्धमचक्षुष्कमश्रोत्रमवागज्ज्ञानोज्ञेजस्कमप्राणममुलमनन्तरमवाहम् ।

—बृहदारण्यक उपनिषद् ३।८।८

३ यथा ब्रीहि वा यवो वा

—बृहदारण्यक उपनिषद् ५।६।१

४ प्रदेशमात्रम्

—छान्दोग्य उपनिषद् ५।१।८।१

५ एष प्रज्ञात्मा इदं—शरीरमनुप्रविष्ट

—कौपीतकी उपनिषद् ३।५।१०

६ सर्वगत ।

—मुण्डक उपनिषद् १।१।६

७ छान्दोग्य उपनिषद् ३।८।१३

८ जीवत्यकाए—लोए, लोयमेत्ते, नोयप्पमाणे

—भगवती २।१०

९ भगवती ६।६।१७

धर्म, अधर्म, लोकाकाश और जीव इन चारों की प्रदेश सत्या समान है किन्तु अवगाहन की दृष्टि से समान नहीं है। धर्म, अधर्म और लोकाकाश स्वीकारात्मक एवं क्रिया प्रतिक्रियात्मक प्रवृत्ति रहित है। अतः उनके परिमाण में किसी भी प्रकार का परिवर्तन नहीं होता। ससारी जीव पुद्गलो को स्वीकार भी करते हैं, उनमें क्रिया-प्रतिक्रिया भी होती है, अतः उनका परिमाण सदा सर्वदा समान नहीं रहता। उसमें सकोच और विस्तार होता रहता है। तथापि अणु के समान सकुचित और केवली-समुद्घात को छोड़कर लोकाकाश जितना विकसित नहीं होता, एतदर्थ ही जीव को मध्यम परिमाण वाला कहा है।

स्मरण रखना चाहिए कि सकोच और विस्तार जीव का स्वयं का स्वभाव नहीं है। किन्तु वह कर्मण शरीर के कारण होता है। कर्मयुक्त अवस्था में जीव शरीर की मर्यादा में आबद्ध होता है, एतदर्थ उसका जो परिमाण है वह स्वतन्त्र उसका अपना नहीं है। कर्मण शरीर का छोटापन और मोटापन चारों गति की अपेक्षा से है। युक्त दशा में वह नहीं होता।

आत्मा के सकोच-विकोच की तुलना दीपक के प्रकाश से कर सकते हैं। खुले स्थान पर दीपक को रखदे तो उसके प्रकाश का परिमाण अमुक प्रकार का होगा। उसी दीपक को किसी कमरे में रखदें तो वही प्रकाश कमरे में समा जाता है। लघुपात्र के नीचे रखे तो लघुपात्र में समा जाता है वैसे ही कर्मण शरीर के कारण आत्म-प्रदेशों का सकोच और विस्तार होता है।

जो आत्मा एक नन्हे बालक के शरीर में रहता है वही आत्मा एक युवक के शरीर में भी रहता है और वृद्ध के शरीर में भी रहता है। जो एक विराट्काय स्थूल शरीर में रहता है वही एक नन्ही-सी चीटी में भी रह सकता है।

जीव का लक्षण

निश्चय-दृष्टि से जीव का लक्षण चेतना है। ऐसा विश्व में कोई प्राणी नहीं, जिसमें उसका सद्भाव न हो। सभी प्राणियों में सत्ता के रूप में चैतन्य शक्ति अनन्त है। किन्तु उसका विकास सभी जीवों में समान नहीं होता। ज्ञान के आवरण की अधिकता या न्यूनता के अनुसार उसका विकास कम-ज्यादा होता है। अतः जीव और अजीव का भेद बताते हुए

कहा है—केवलज्ञान का अनन्तवाँ भाग तो सभी जीवों में विकसित रहता है।^१ यदि वह भी आवृत हो जाय तो जीव अजीव हो जाए, किन्तु ऐसा कभी होता नहीं है।

व्यावहारिक दृष्टि से सजातीय-जन्म, वृद्धि, सजातीय-उत्पादन, क्षत-सरोहण और अनियमित तिर्यग्-गति, ये जीव के लक्षण हैं। एक मशीन भोजन तो कर सकती है पर उस भोजन के रस से अपने शरीर की अभिवृद्धि नहीं कर सकती। स्वयं का नियन्त्रण करने वाली मशीनें भी हैं। टारपिडो में स्वयं चालक शक्ति भी है, तथापि वे न तो सजातीय-यन्त्र से उत्पन्न होते हैं और न वे किसी सजातीय-यन्त्र को पैदा ही करते हैं। ऐसा कोई भी यन्त्र नहीं है जो स्वयं का जस्म स्वयं भर सके या मानवकृत नियमन के अभाव में अपनी स्वेच्छा से इधर-उधर जा सके। एक ट्रेन पटरी पर मनो-टनो वजन को लेकर पवन के समान दौड़ सकती है किन्तु एक नन्ही-सी चीटी के समान इधर-उधर नहीं जा सकती। चीटी में चेतना है किन्तु ट्रेन में उसका अभाव है। यन्त्रों का नियामक चेतनावान् प्राणी है। अतः यन्त्र से प्राणी की शक्ति पृथक् है। जो चेतनावान प्राणी में विशेषताएँ होती हैं वे जड़ में नहीं होती।

मुक्त और ससारी

जीव दो भागों में विभक्त है—मुक्त जीव और ससारी जीव। मुक्त जीव अनन्त है तो ससारी जीव भी अनन्त हैं। ससारी जीव पट्जीवनिकाय में विभक्त है—(१) पृथ्वीकाय, (२) अप्काय, (३) तेजस्काय, (४) वायुकाय, (५) वनस्पतिकाय, (६) त्रसकाय।

त्रसकाय के अतिरिक्त पाँचों निकाय के जीव वादर और सूक्ष्म दोनों हैं। सम्पूर्ण लोक सूक्ष्म जीवों से भरा हुआ है। वादर जीव विना आधार के रह नहीं सकने अतः वे लोक के कुछ भाग में हैं।

पृथ्वीकाय आदि में कितने जीव हैं, यह रूपक के द्वारा इस प्रकार बताया है—

एक हरे आवले के सदृश मिट्टी के ढेले में पृथ्वीकाय के इतने जीव हैं

कि यदि उन सबमे से प्रत्येक का शरीर कबूतर के समान बड़ा किया जाय तो वे एक लाख योजन के जम्बूद्वीप में नहीं समा सकते ।^१

पानी की एक बूंद में इतने जीव हैं कि उन सबका शरीर सरसो के दाने के समान किया जाय तो जम्बूद्वीप में नहीं समा सकते ।^२

एक नन्ही-सी चिनगारी के जीवों को लीख के समान बनाया जाय तो जम्बूद्वीप में नहीं समाते ।^३

नीम के पत्ते को छूने वाली हवा में इतने जीव हैं कि उन सभी जीवों के शरीर को खस-खस के दाने के समान बनाया जाय तो वे जम्बूद्वीप में नहीं समाते ।^४

शरीर और आत्मा

शरीर और आत्मा का परस्पर में क्या सम्बन्ध है ? मानसिक विचारों का हमारे शरीर एवं मस्तिष्क के साथ क्या सम्बन्ध है ? इस जिज्ञासा के समाधान में भारतीय दर्शनो में तीन वाद विश्रुत हैं—

(१) एक पाक्षिक-क्रियावाद—(भूत चैतन्यवाद)

(२) मनोदैहिक-सहचरवाद ।

(३) अन्योन्याश्रयवाद ।

भूतचैतन्यवादी के अभिमतानुसार आत्मा शरीर की उपज है । मस्तिष्क की विशेष कोष्ठ-क्रिया ही चेतना है । जैसे आमाशय की क्रिया का नाम पाचन है, फेफड़ों की क्रिया का नाम श्वासोच्छ्वास है वैसे ही मस्तिष्क की कोष्ठ-क्रिया का नाम चेतना (आत्मा) है ।

इस भूतचैतन्यवाद का निरसन आत्मवादी इस प्रकार करते हैं 'चेतना मस्तिष्क के कोष्ठ की क्रिया है' इसमें द्विअर्थक क्रिया शब्द का

१ अष्टाऽमलगपमाणे पुढ्वीकाए हवति जे जीवा ।

ते पारेवयमित्ता जम्बूदीवे न माइति ॥

२ एगम्भि दगविन्दुम्भि, जे जिणवरेहि पणत्ता ।

ते जइ सरिसवमित्ता जम्बूदीवे न माइति ॥

३ वरट्टितन्दुलमित्ता तेऊ, जीवा जिणेहि पणत्ता ।

मत्थपल्लिख पमाणा, जम्बूदीवे न माइति ॥

४ जे लिंवपत्तफरिसा वाऊ जीवा जिणेहि पणत्ता ।

ते जइ खसखसमित्ता, जम्बूदीवे न माइति ॥

समानार्थक प्रयोग हुआ है। आमाशय की क्रिया और मस्तिष्क की क्रिया में बहुत अन्तर है। दो बार क्रिया शब्द का प्रयोग विचार-भेद को प्रकट करता है। जब हम यह कहते हैं कि आमाशय की क्रिया का नाम पाचन है तब पाचन और आमाशय की क्रिया अभिन्न प्रतीत होती है किन्तु जब मस्तिष्क की कोष्ठ-क्रिया पर चिन्तन करते हैं तब उस क्रियामात्र को चेतना नहीं समझते। चेतना का चिन्तन करते हैं तब मस्तिष्क की कोष्ठ-क्रिया ध्यान में नहीं आती, अतः ये दोनों घटनाएँ एक नहीं हैं। पाचन से आमाशय की क्रिया का परिज्ञान होता है और आमाशय की क्रिया से पाचन का। पाचन और आमाशय ये अलग-अलग नहीं किन्तु एक ही क्रिया के दो नाम हैं। आमाशय, हृदय और मस्तिष्क एवं शरीर के सम्पूर्ण अवयव चेतनाहीन तत्त्व से निर्मित हैं। जब से कभी भी चेतना उत्पन्न नहीं हो सकती। इसी भाव को व्यक्त करते हुए पादरी बटलर लिखते हैं—‘आप हाइड्रोजन तत्त्व के मृत परमाणु, ऑक्सीजन तत्त्व के मृत परमाणु, कार्बन तत्त्व के मृत परमाणु, नाइट्रोजन तत्त्व के मृत परमाणु, फास्फोरस तत्त्व के मृत परमाणु और वारुद की भाँति उन समस्त तत्त्वों के मृत परमाणु जिनसे मस्तिष्क निर्मित हुआ है, ले लीजिए। चिन्तन कीजिए कि ये परमाणु पृथक्-पृथक् एवं ज्ञान-शून्य हैं, फिर चिन्तन कीजिए कि ये परमाणु साथ-साथ दौड़ रहे हैं और परस्पर मिश्रित होकर जितने प्रकार के स्कन्ध हो सकते हैं, बना रहे हैं। इस शुद्ध यान्त्रिक क्रिया का चित्र आप अपने मन में खींच सकते हैं। क्या यह आपकी दृष्टि, स्वप्न या विचार में आ सकता है। इस यान्त्रिक क्रिया का इन मृत परमाणुओं से बोध, विचार एवं भावनाएँ उत्पन्न हो सकती हैं? क्या फासो के खटखटाने से होमर कवि या विलियर्ड गेल की गेंद के खनखनाने से गणित डिफरेंशियल कैल्कुलस (Differential Calculus) निकल सकता है? आप मनुष्य की जिज्ञासा का—परमाणुओं के परस्पर सम्मिश्रण की यान्त्रिक क्रिया में ज्ञान को उत्पत्ति कैसे हो गई?—सन्तोषप्रद उत्तर नहीं दे सकते।’

- 1 “Take your dead hydrogen atoms, your dead oxygen atoms, your dead carbon atoms, your dead nitrogen atoms, your dead phosphorous atoms and all other atoms dead as grains of shot, of which the brain is formed. Imagine them separate and senseless, observe them running together and forming all imaginable combi-

पाचन और श्वासोच्छ्वास की क्रिया से चेतना की तुलना करना भ्रान्तिपूर्ण है। चूँकि ये दोनों क्रियाएँ चेतनारहित हैं। चेतनारहित मस्तिष्क की क्रिया चेतनायुक्त कैसे हो सकती है? अतः यह सत्य-तथ्य है कि चेतना एक स्वतन्त्र सत्ता है, मस्तिष्क की उपज नहीं है। जो शारीरिक व्यापारों को ही मानसिक व्यापारों का कारण मानते हैं उनके समक्ष दूसरा प्रश्न यह आता है कि 'मैं स्वेच्छा से चलता हूँ—मेरे भाव शारीरिक परिवर्तनों को पैदा करने वाले हैं' क्या वे इस प्रकार के प्रयोग कर सकते हैं?

'मनोदैहिक-सहचरवाद' का मन्तव्य है कि मानसिक और शारीरिक व्यापार एक-दूसरे के सहकारी हैं। इसके अतिरिक्त दोनों में किसी भी प्रकार का सम्बन्ध नहीं है। अन्योन्याश्रयवाद प्रस्तुत वाद का ममाधान है। इसका अभिमत है कि शारीरिक क्रियाओं का मानसिक व्यापारों पर और मानसिक व्यापारों का शारीरिक क्रियाओं पर असर होता है। उदाहरणार्थ—

(१) मस्तिष्क की रुग्णता से मानसिक शक्ति क्षीण हो जाती है।

(२) मस्तिष्क के परिमाण के अनुसार मानसिक शक्ति का विकास होता है।

साधारण रूप से पुरुषों का मस्तिष्क ४६ से ५० या ५२ औंस तक का और महिलाओं का ४४-४८ औंस तक का होता है। क्षेत्र विशेष के अनुसार उसमें कुछ अधिकता व न्यूनता भी पाई जाती है। अपवाद रूप से जिनकी मानसिक शक्ति असाधारण है, उनका दिमाग भी औसत परिमाण से कम पाया गया है। किन्तु साधारण नियम के अनुसार तो मस्तिष्क का परिमाण और मानसिक विकास का परस्पर गहरा सम्बन्ध है।

(३) ब्राह्मीधृत, वादाम आदि ऐसी अनेक औषधियाँ हैं जिनके सेवन से मानसिक विकास होता है, स्मरण शक्ति तीव्र होती है।

nations This as a purely mechanical process is seeable by the mind But can you see or dream or in any way imagine how out of that mechanical act and from these individually dead atoms, sensation, thought and emotion are to arise? Are you likely to create Homer out of the rattling of dice or 'Differential Calculus' out of the clash of Billiard ball You cannot satisfy the human understanding in its demand for logical continuity between molecular process and the phenomena of consciousness "

(४) मस्तिष्क पर आघात होने से स्मरणशक्ति मन्द होती है ।

(५) मस्तिष्क का कुछ विशेष भाग जिसका सम्बन्ध मानसिक शक्ति के साथ है उसकी क्षति होने पर मानसिक शक्ति क्षीण होती है ।

विचारो का शरीर पर प्रभाव

शरीर और मन का परस्पर घनिष्ठ सम्बन्ध है । प्रतिपल-प्रतिक्षण चिन्ता करने से एव बौद्धिक श्रम करने से शरीर कृश होता है । सुख और दुःख का शरीर पर प्रभाव पड़ता है । क्रोध आदि से रक्त विषाक्त हो जाता है । इस प्रकार अन्योन्याश्रयवादी इस निर्णय पर पहुँचे हैं कि मानसिक और शारीरिक शक्तियों का परस्पर सम्बन्ध है । दोनों शक्तियाँ पृथक् हैं । दो विसदृश पदार्थों के बीच कार्य-कारण किस प्रकार है इस समस्या का वे समाधान नहीं कर सके हैं ।

आत्मा और शरीर का सम्बन्ध

आत्मा और शरीर ये दोनों सजातीय नहीं हैं । आत्मा चेतन है और अरूप है, शरीर जड़ है और रूपवान है । प्रश्न यह है कि चेतन और जड़ का, अरूप और रूपवान का, जो बिल्कुल ही विरोधी हैं उनका परस्पर सम्बन्ध कैसे हो सकता है ? जैनदर्शन ने इस प्रश्न का समाधान दिया है । ससार में जितनी भी आत्माएँ हैं वे सूक्ष्म और स्थूल इन दोनों प्रकार के शरीरों से वेष्टित हैं । एक जन्म से दूसरे जन्म में जाते समय स्थूल शरीर नहीं रहता पर सूक्ष्म शरीर बना रहता है । सूक्ष्म शरीरधारी जीव ही दूसरा स्थूल शरीर धारण करता है । और सूक्ष्म शरीर एव आत्मा का सम्बन्ध अपश्चानुपूर्वी है । अपश्चानुपूर्वी का तात्पर्य है जहाँ पर पहले और पीछे का कोई विभाग न हो, पूर्वापर्य न हो । साराण यह है कि उनका सम्बन्ध अनादि है, अतः ससार अवस्था में जीव कथञ्चित् मूर्त भी है । कथञ्चित् मूर्त होने से ही वह मूर्त शरीर धारण करता है । ससार दशा में जीव और पुद्गल का कथञ्चित् सादृश्य होता है । अतः उनका सम्बन्ध होना सम्भव है । आत्मा का अमूर्त रूप विदेहदशा में प्रकट होता है । अमूर्त बनने के पश्चात् फिर उसका मूर्त द्रव्य के साथ कोई सम्बन्ध नहीं रहता ।

आधुनिक विज्ञान और आत्मा

कितने ही पाश्चात्य वैज्ञानिक आत्मा को मन में पृथक् नहीं मानने । वे मन और मस्तिष्क-क्रिया को एक ही मानते हैं । मन और मस्तिष्क को

पर्यायवाची शब्द मानते हैं। इसका समर्थन पावलॉफ ने किया है कि स्मृति मस्तिष्क (सेरेब्रम) के करोडों सेलो (Cells) की क्रिया है। वर्गसाँ जिस तर्क के आधार पर आत्मा के अस्तित्व को सिद्ध करता है उसके मूलभूत तथ्य स्मृति को 'पावलॉफ' मस्तिष्क के सेलो की क्रिया बताता है। फोटो के नेगेटिव प्लेट में जैसे प्रतिबिम्ब खींचे जाते हैं वैसे ही मस्तिष्क में भूतकाल के चित्र प्रतिबिम्बित होते हैं। जब उन्हें अनुकूल सामग्री से अभिनव प्रेरणा प्राप्त होती है तब वे उद्बुद्ध हो जाते हैं। निम्न स्तर से ऊपरी स्तर में आ जाते हैं, वही स्मृति है। इससे अतिरिक्त भौतिक तत्त्वों से अलग-थलग अन्वयी आत्मा मानने की आवश्यकता नहीं है। भौतिक प्रयोगों से अभौतिक सत्ता का नास्तित्व सिद्ध करने का इन वैज्ञानिकों ने बहुत प्रयास किया है तथापि भौतिक प्रयोगों का क्षेत्र भौतिकता तक ही रहता है। आत्मा अमूर्त है और मन भौतिक और अभौतिक दोनों है।

सूत्रकृताङ्ग वृत्ति के अनुसार 'मनन, चिन्तन, तर्क, अनुमान, स्मृति, 'यह वही है' इस प्रकार सकलनात्मक ज्ञान भूत और वर्तमान ज्ञान की जोड़ करना, ये कार्य अभौतिक मन के हैं।' उसकी ज्ञानात्मक प्रवृत्ति का साधन भौतिक मन है, जिसे मस्तिष्क या 'औपचारिक ज्ञान तन्तु' भी कहा जा सकता है। मस्तिष्क शरीर का एक अवयव है। उस पर नाना प्रकार के प्रयोग करने से मानसिक स्थिति में परिवर्तन होता है। आधुनिक वैज्ञानिकों का अभिमत है कि मन केवल भौतिकतत्त्व नहीं है। भौतिकतत्त्व मानने पर उसके विचित्र गुण-चेतन-क्रियाओं की व्याख्या नहीं हो सकती। मन (मस्तिष्क) में ऐसे अनेक नये गुण देखे जाते हैं जो पूर्व भौतिक-तत्त्वों में नहीं थे। एतदर्थ भौतिक-तत्त्वों और मन को एक नहीं कह सकते और साथ ही भौतिक-तत्त्वों से मन इतना पृथक् भी नहीं है कि उसे बिल्कुल ही एक पृथक् तत्त्व माना जाय।^१

हम उपर्युक्त उद्धरण के प्रकाश में चिन्तन करें तो ज्ञात होगा कि मन के सम्बन्ध में ही नहीं अपितु मन के साधनभूत मस्तिष्क के सम्बन्ध में भी आधुनिक वैज्ञानिक कितने सदिग्ध हैं। मस्तिष्क को भूतकाल के प्रतिबिम्बों का वाहक और स्मृति का साधन मान कर के भी स्वतन्त्र चेतना का लोप

१ सूत्रकृताङ्ग वृत्ति १।८

२ विज्ञान की रूपरेखा पृ. ३६७

(४) मस्तिष्क पर आघात होने से स्मरणशक्ति मन्द होती है ।

(५) मस्तिष्क का कुछ विशेष भाग जिसका सम्बन्ध मानसिक शक्ति के साथ है उसकी क्षति होने पर मानसिक शक्ति क्षीण होती है ।

चिचारो का शरीर पर प्रभाव

शरीर और मन का परस्पर घनिष्ठ सम्बन्ध है । प्रतिपल-प्रतिक्षण चिन्ता करने से एव बौद्धिक ध्रम करने से शरीर कृश होता है । सुख और दुःख का शरीर पर प्रभाव पड़ता है । क्रोध आदि से रक्त विपाक्त हो जाता है । इस प्रकार अन्योन्याश्रयवादी इस निर्णय पर पहुँचे हैं कि मानसिक और शारीरिक शक्तियों का परस्पर सम्बन्ध है । दोनों शक्तियाँ पृथक् हैं । दो विसदृश पदार्थों के बीच कार्य-कारण किस प्रकार है इस समस्या का वे समाधान नहीं कर सके हैं ।

आत्मा और शरीर का सम्बन्ध

आत्मा और शरीर ये दोनों सजातीय नहीं हैं । आत्मा चेतन है और अरूप है, शरीर जड़ है और रूपवान है । प्रश्न यह है कि चेतन और जड़ का, अरूप और रूपवान का, जो बिल्कुल ही विरोधी हैं उनका परस्पर सम्बन्ध कैसे हो सकता है ? जैनदर्शन ने इस प्रश्न का समाधान दिया है । ससार में जितनी भी आत्माएँ हैं वे सूक्ष्म और स्थूल इन दोनों प्रकार के शरीरों से वेष्टित हैं । एक जन्म से दूसरे जन्म में जाते समय स्थूल शरीर नहीं रहता पर सूक्ष्म शरीर बना रहता है । सूक्ष्म शरीरधारी जीव ही दूसरा स्थूल शरीर धारण करता है । और सूक्ष्म शरीर एव आत्मा का सम्बन्ध अपश्चानुपूर्वी है । अपश्चानुपूर्वी का तात्पर्य है जहाँ पर पहले और पीछे का कोई विभाग न हो, पौर्वापर्य न हो । सारांश यह है कि उनका सम्बन्ध अनादि है, अतः ससार अवस्था में जीव कथञ्चित् मूर्त भी है । कथञ्चित् मूर्त होने से ही वह मूर्त शरीर धारण करता है । ससार दशा में जीव और पुद्गल का कथञ्चित् सादृश्य होता है । अतः उनका सम्बन्ध होना सम्भव है । आत्मा का अमूर्त रूप विदेहदशा में प्रकट होता है । अमूर्त बनने के पश्चात् फिर उसका मूर्त द्रव्य के साथ कोई सम्बन्ध नहीं रहता ।

आधुनिक विज्ञान और आत्मा

कितने ही पाश्चात्य वैज्ञानिक आत्मा को मन से पृथक् नहीं मानते । वे मन और मस्तिष्क-क्रिया को एक ही मानते हैं । मन और मस्तिष्क को

पर्यायवाची शब्द मानते हैं। इसका समर्थन पावलोफ ने किया है कि स्मृति मस्तिष्क (सेरेब्रम) के करोड़ों सेलो (Cells) की क्रिया है। वर्गसाँ जिस तर्क के आधार पर आत्मा के अस्तित्व को सिद्ध करता है उसके मूलभूत तथ्य स्मृति को 'पावलोफ' मस्तिष्क के सेलो की क्रिया बताता है। फोटो के नेगेटिव प्लेट में जैसे प्रतिबिम्ब खींचे जाते हैं वैसे ही मस्तिष्क में भूतकाल के चित्र प्रतिबिम्बित होते हैं। जब उन्हें अनुकूल सामग्री से अभिनव प्रेरणा प्राप्त होती है तब वे उद्बुद्ध हो जाते हैं। निम्न स्तर से ऊपरी स्तर में आ जाते हैं, वही स्मृति है। इससे अतिरिक्त भौतिक तत्त्वों से अलग-थलग अन्वयी आत्मा मानने की आवश्यकता नहीं है। भौतिक प्रयोगों से अभौतिक सत्ता का नास्तित्व सिद्ध करने का इन वैज्ञानिकों ने बहुत प्रयास किया है तथापि भौतिक प्रयोगों का क्षेत्र भौतिकता तक ही रहता है। आत्मा अमूर्त है और मन भौतिक और अभौतिक दोनों है।

सूत्रकृताङ्ग वृत्ति के अनुसार 'मनन, चिन्तन, तर्क, अनुमान, स्मृति, 'यह वही है' इस प्रकार सकलनात्मक ज्ञान भूत और वर्तमान ज्ञान की जोड़ करना, ये कार्य अभौतिक मन के हैं।' उसकी ज्ञानात्मक प्रवृत्ति का साधन भौतिक मन है, जिसे मस्तिष्क या 'औपचारिक ज्ञान तन्तु' भी कहा जा सकता है। मस्तिष्क शरीर का एक अवयव है। उस पर नाना प्रकार के प्रयोग करने से मानसिक स्थिति में परिवर्तन होता है। आधुनिक वैज्ञानिकों का अभिमत है कि मन केवल भौतिकतत्त्व नहीं है। भौतिकतत्त्व मानने पर उसके विचित्र गुण-चेतन-क्रियाओं की व्याख्या नहीं हो सकती। मन (मस्तिष्क) में ऐसे अनेक नये गुण देखे जाते हैं जो पूर्व भौतिक-तत्त्वों में नहीं थे। एतदर्थ भौतिक-तत्त्वों और मन को एक नहीं कह सकते और साथ ही भौतिक-तत्त्वों से मन इतना पृथक् भी नहीं है कि उसे बिल्कुल ही एक पृथक् तत्त्व माना जाय।^१

हम उपर्युक्त उद्धरण के प्रकाश में चिन्तन करें तो ज्ञात होगा कि मन के सम्बन्ध में ही नहीं अपितु मन के साधनभूत मस्तिष्क के सम्बन्ध में भी आधुनिक वैज्ञानिक कितने सदिग्ध हैं। मस्तिष्क को भूतकाल के प्रतिबिम्बों का वाहक और स्मृति का साधन मान कर के भी स्वतन्त्र चेतना का लोप

नहीं कर सकते । फोटो के नेगेटिव प्लेट के समान मस्तिष्क वर्तमान के चित्रों को अंकित कर सकता है, सुरक्षित रख सकता है किन्तु भविष्य की कल्पना नहीं कर सकता । “यह क्यों है ? यह है तो ऐसा होना चाहिए, इस प्रकार नहीं होना चाहिए, यह वही है, इसका परिमाण इस प्रकार होगा ।” यह सारा चिन्तन सिद्ध करता है कि कोई स्वतन्त्र चेतनात्मक शक्ति का अस्तित्व है । प्लेट की चित्रावली में नियमन होता है । उसमें प्रतिबिम्बित चित्र के अतिरिक्त कुछ भी नहीं होता किन्तु मानव-मन पर यह नियम लागू नहीं होता । वह भूतकाल की धारणाओं के आधार पर चिन्तन कर निष्कर्ष निकालता है और भविष्य का मार्ग सुनिर्णीत करता है अतः प्रस्तुत दृष्टांत से मानस-क्रिया की सगति नहीं बैठ सकती ।

विज्ञान ने जो अभूतपूर्व प्रगति की है वह प्रगति अदृष्टपूर्व और अभ्रुतपूर्व है । ये आविष्कार किसी दृष्ट-वस्तु का प्रतिबिम्ब नहीं अपितु स्वतन्त्र-मानस की तर्कणा के कार्य हैं । एतदर्थ स्वतन्त्र-चेतना का विकास और अस्तित्व मानना चाहिए ।

वैज्ञानिक दृष्टि से १०२ तत्त्व हैं । वे सभी तत्त्व भूत हैं । उन्होंने आज तक जितने भी प्रयोग किये हैं वे सभी भूत-द्रव्यों पर किये हैं । अमूर्त-तत्त्व इन्द्रिय-प्रत्यक्ष नहीं हो सकता और न उस पर प्रयोग ही हो सकते हैं । आत्मा अमूर्त है एतदर्थ वैज्ञानिक भौतिक साधनयुक्त होने पर भी उसका पता नहीं लगा सके हैं । भौतिक साधनों से आत्मा का अस्तित्व-नास्तित्व नहीं जाना जा सकता । शरीर पर किये गये प्रयोगों से आत्मा की स्थिति स्पष्ट नहीं हो सकती ।

रूस के सुप्रसिद्ध जीव-विज्ञानी पावलोफ ने परीक्षण की दृष्टि से एक कुत्ते का दिमाग निकाल लिया । वह कुत्ता शून्यवत् हो गया । उसकी शारीरिक चेष्टाएँ स्तब्ध हो गईं । वह अपने स्वामी एवं भोजन तक की भी नहीं पहचानता, तथापि वह मरा नहीं । इन्जेक्शनों से उसे खाद्य तत्त्व दिया जाता । उसने प्रस्तुत प्रयोग से यह सिद्ध किया कि दिमाग ही चेतना है । उसके निकाल देने पर प्राणी में कुछ भी चैतन्य नहीं रहता ।

यहाँ पर यह समझना है कि दिमाग चेतना का उत्पादक नहीं परन्तु वह मानस प्रवृत्तियों के उपयोग का साधन है । दिमाग निकलने से उसकी मानसिक चेष्टाएँ रुक गईं, किन्तु उसकी चेतना नष्ट नहीं हुई । चेतना

यदि नष्ट हो जाती तो वह जीवित नहीं रह सकता था। खाद्य-पदार्थ को ग्रहण करना, खून का संचार, प्राणापान आदि चेतन प्राणी के लक्षण हैं। ऐसे अनेक प्राणी हैं जिनमें मस्तिष्क का अभाव है पर उनमें शोक, हर्ष, भय आदि प्रवृत्तियाँ पायी जाती हैं। चेतना का सामान्य लक्षण स्वानुभव है। उस अनुभूति की अभिव्यक्ति के साधन उसके पास हो या न हो यह अलग बात है। उसे कष्ट होता ही है किन्तु वाणी का साधन न होने से वह उस अपार कष्ट को कह नहीं पाता है। उसे कष्ट नहीं होता यह कहना तो भ्रमपूर्ण है। आगम साहित्य में स्थावर जीवों की कष्टानुभूति की चर्चा करते हुए लिखा है—एक जन्म से अन्धा है, जन्म से मूक है, जन्म से वधिर है, और अनेक रोगों से ग्रसित है। उस व्यक्ति के शरीर पर कोई युवक पुरुष तलवार से एक बार नहीं अपितु बत्तीस-बत्तीस बार छेदन-भेदन करे उस व्यक्ति को जितना कष्ट होता है वैसा कष्ट पृथ्वीकाय के जीवों को उन पर प्रहार करने से होता है किन्तु सामग्री के अभाव में वे उसे व्यक्त नहीं कर पाते। मानव प्रत्यक्ष प्रमाण चाहता है अतः इन तथ्यों को स्वीकार करने से कतराता है। आत्मा अरूपी है वह चर्म चक्षुओं से देखी नहीं जा सकती।

चेतना का पूर्वरूप क्या है ?

दार्शनिकों में दो मत हैं—एक मत का यह मन्तव्य है कि निर्जीव पदार्थ से सजीव पदार्थ कदापि पैदा नहीं हो सकता। एतदर्थ जीव अनादि काल से है। वैज्ञानिक लुई पाश्चर और टिजल का यह मत है। लुई पाश्चर और हिंडाल ने वैज्ञानिक परीक्षणों द्वारा यह प्रमाणित भी किया है। वह परीक्षण इस प्रकार था—

उन्होंने एक काँच के गोले में कुछ विशुद्ध पदार्थ रखा और उसके पश्चात् धीरे-धीरे उसके अन्दर से सम्पूर्ण हवा निकाल दी। वह गोला और उसके अन्दर रखा हुआ पदार्थ ऐसा था कि उसके अन्दर कोई भी सजीव प्राणी या उसका अण्डा या वैसी ही कोई अन्य चीज न रह जाय, यह पूर्व ही अत्यन्त सावधानी से देख लिया गया। इस अवस्था में रखे जाने पर देखा गया कि चाहे जितने दिन भी रखा जाय, उसके भीतर इस प्रकार की अवस्था में किसी प्रकार की जीव-सत्ता प्रकट नहीं होती। उसी पदार्थ को बाहर निकाल कर रख देने पर कुछ दिनों में ही उनमें कीड़े-मकोड़े, या

क्षुद्राकार जीवाणु दिखाई देने लगते हैं। इससे यह सिद्ध है कि बाहर की हवा में रहकर ही जीवाणु या प्राणी का अण्डा या नन्हे-नन्हे जीव इस पदार्थ में जाकर उपस्थित होते हैं।”

दूसरे दार्शनिकों का अभिमत है कि निर्जीव पदार्थ से सजीव पदार्थ की उत्पत्ति होती है। प्रसिद्ध मनोवैज्ञानिक ‘फ्रायड’, रूसी नारी वैज्ञानिक लेपेसिनस्काया, अणु-वैज्ञानिक डॉ० डेराल्डयूरे और उनके शिष्य स्टैनले मिलर आदि निष्प्राण सत्ता से सप्राण सत्ता की उत्पत्ति मानते हैं।

मार्क्सवाद का कहना है कि चेतना भौतिक सत्ता का गुणात्मक परिवर्तन है। पानी पानी है। जब उसका तापमान बढ़ा दिया जाता है तो निश्चित बिन्दु पर पहुँचने पर भाप बन जाता है, यदि उसका तापमान कम कर दिया जाय तो बर्फ बन जाता है। जिस प्रकार भाप और बर्फ का पूर्व रूप पानी है। उसका भाप या बर्फ के रूप में परिणमन होने पर—गुणात्मक परिवर्तन होने पर पानी-पानी नहीं रहता, वैसे ही चेतना का पहला रूप मिटकर चेतना को पैदा कर सका है।

पर प्रश्न यह है कि पानी निश्चित बिन्दु पर पहुँचने पर भाप या बर्फ बनता है वैसे ही भौतिकता का ऐसा कौनसा निश्चित बिन्दु है जहाँ पर पहुँचकर भौतिकता चेतना के रूप में बदल जाती है। इस प्रश्न का समाधान वैज्ञानिक अभी तक नहीं कर पाये हैं। मस्तिष्क के हाइड्रोजन, ऑक्सीजन, नाइट्रोजन, कार्बन, फास्फोरस प्रभृति घटक तत्त्व हैं। उनमें से कौनसा तत्त्व चेतना का उत्पादक है ? या सभी के मिश्रण से चेतना उत्पन्न होती है ? या कितने तत्त्वों की कितनी मात्रा मिलने पर चेतना उत्पन्न होती है ? इसका अभी तक परिज्ञान वैज्ञानिकों को नहीं है। ‘चेतना का पूर्व-रूप क्या है’ इस प्रश्न का वे समाधान नहीं कर सके हैं।

क्या इन्द्रियाँ और मस्तिष्क आत्मा हैं ?

हम देखते हैं कि आँख, कान, आदि इन्द्रियाँ नष्ट भी हो जाती हैं पर उन इन्द्रियों से जिन विषयों का ज्ञान किया है वे विषय उसे स्मरण रहते हैं इसका अर्थ यह है कि आत्मा देह और इन्द्रियों से भिन्न है। यदि इन्द्रियाँ ही आत्मा होती तो इन्द्रियों के नष्ट होने पर उन इन्द्रियों से अनुभूत ज्ञान स्मरण नहीं रह सकता। इससे यह सिद्ध है कि ज्ञान का अधिष्ठाता आत्मा इन्द्रियों से भिन्न है। यदि यह कहा जाय कि स्मृति का

कारण मस्तिष्क है, आत्मा नहीं। मस्तिष्क स्वस्थ रहने पर स्मृति रहती है उसके विकृत होने पर स्मृति लोप हो जाती है अतः ज्ञान का अधिष्ठाता मस्तिष्क है, इसलिए आत्मा को मानने की आवश्यकता नहीं। प्रस्तुत युक्ति भी उचित नहीं है। जैसे बाहरी वस्तुओं को जानने में इन्द्रियाँ साधन हैं वैसे ही इन्द्रिय-ज्ञान सम्बन्धी चिन्तन और स्मृति के लिए मस्तिष्क साधन है। यदि मस्तिष्क विकृत हो गया तो सही स्मृति नहीं होती तथापि पागल व्यक्ति में चेतना तो होती है। साधनों की कमी होने से ज्ञान शक्ति धुंधली हो सकती है किन्तु नष्ट नहीं होती। पागल व्यक्ति भी खाता है, पीता है, चलता है, फिरता है, श्वासोच्छ्वास लेता है। इससे यह सहज ही ज्ञात होता है कि दिमाग के अतिरिक्त भी चेतना-शक्ति है जिससे ये सारी क्रियाएँ होती हैं। मस्तिष्क चेतना का केन्द्र है, इसमें दो राय नहीं है। तन्दुल वैयालिय ग्रन्थ में लिखा है कि मानव-शरीर में १६० ऊर्ध्वगामिनी और रसहारिणी शिराएँ हैं, जो नाभि से निकलकर सिर तक पहुँचती हैं। वे जब तक स्वस्थ होती हैं तब तक आँख, कान, नाक और जीभ का बल ठीक रहता है।^१

चरक के अनुसार भी मस्तक, प्राण और इन्द्रियो का केन्द्र है।^२ वह चैतन्य-सहायक धमनियो का जाल है। यह सत्य है कि मस्तिष्क की अमुक शिरा कट जाने पर अमुक प्रकार की अनुभूति नहीं होती किन्तु इसका यह अर्थ कदापि नहीं है कि मस्तिष्क ही चेतना है।

आत्मा के असख्यात प्रदेश

हम यह पूर्व बता चुके हैं कि आत्मा के असख्यात प्रदेश हैं। असख्य प्रदेशों का समुदाय ही जीव है। एक, दो, तीन, चार, प्रदेश जीव नहीं होते। आत्मा असख्य जीवकोषों का पिण्ड नहीं है। वैज्ञानिक दृष्टि से असख्य सेल्स (Cells) जीवकोषों से प्राणी का शरीर और चेतन निर्मित होता है। वैज्ञानिक दृष्टि केवल शरीर तक सीमित रही है। शरीर तो पुद्गल का

१ इमम्मि सरीरेण सठिसिरासय नाभिप्पमवाण उद्धगामिणीण सिर उपगयाण जाउ रसहरणिओत्ति च्चइ । वुजासि ण निरुवघाएण चक्खुसोयघाणजिहावल भवइ ।

—तन्दुल वैयालिय

२ प्राणा प्राणभूता यत्र, तथा सर्वेन्द्रियाणि च ।

यदुत्तमाङ्गमङ्गाना

शिरस्तदभिधीयते ॥

—चरक सहिता

पिण्ड है, वह रूपी है अतः उसे देखा जा सकता है, उसका विश्लेषण किया जा सकता है किन्तु आत्मा अरूपी है, इन्द्रियो से उसे नहीं देख सकते। अतएव जीवकोषो से आत्मा की उत्पत्ति बताना अनुचित है। आत्मा के जो असंख्य प्रदेश बताये गये हैं वह केवल आत्मा का परिमाण जानने के लिए है। वह आरोपित है, वास्तविक नहीं। आत्मा अखण्ड द्रव्य रूप है। उसमें कभी भी सघात-विघात नहीं होता। एक घागा भी कपड़े का उपकारी है उसके अभाव में कपड़ा पूर्ण नहीं होता किन्तु एक घागा ही कपड़ा नहीं है। कपड़ा समुदित घागाओं का नाम है। वैसे ही एक प्रदेश जीव नहीं है। असंख्य चेतन प्रदेशों के पिण्ड का नाम ही जीव है।

चैतन्य आत्मा का एक विशिष्ट गुण है। यह गुण आत्मा के अतिरिक्त किसी भी द्रव्य में नहीं है, अतएव आत्मा को एक स्वतन्त्र द्रव्य माना गया है। उसमें पदार्थ के व्यापक लक्षण—अर्थ-क्रियाकारित्व और सत् दोनों घटते हैं। पदार्थ वह है जो सत् हो, पूर्व-पूर्ववर्ती अवस्थाओं को छोड़ता हुआ, उत्तर-उत्तरवर्ती अवस्थाओं को प्राप्त करता हुआ भी अपने स्वरूप को न छोड़े। आत्मा का ज्ञान-प्रवाह निरन्तर प्रवाहित है। वह उत्पाद-व्यय युक्त होने पर भी ध्रुव है।

आत्मा पर वैज्ञानिकों के विचार

प्रोफेसर अलवर्ट आइन्स्टीन ने कहा—‘मैं जानता हूँ कि सारी प्रकृति में चेतना काम कर रही है।’ सर ए० एस० एडिंग्टन का मानना है कि ‘कुछ अज्ञात शक्ति काम कर रही है, हम नहीं जानते वह क्या है? मैं चैतन्य को मुख्य मानता हूँ, भौतिक पदार्थ को गौण। पुराना नास्तिकवाद चला गया है। धर्म आत्मा और मन का विषय है और वह किसी प्रकार से हिलाया नहीं जा सकता।’ हर्बर्ट स्पेन्सर का मन्तव्य है ‘गुरु, धर्म गुरु, बहुत सारे दार्शनिक—प्राचीन हो या अर्वाचीन, पश्चिम के हो या पूर्व के,

1 I believe that intelligence is manifested throughout all nature
—*The Modern Review of Calcutta*, July 1936

2 Something unknown is doing we donot know what I regard consciousness as fundamental I regard matter as derivative from consciousness the old atheism is gone Religion belongs to the realm of the spirit and mind, and cannot be shaken
—*The Modern Review of Calcutta*, July 1936

सब ने अनुभव किया है कि वह अज्ञात या अज्ञेय तत्त्व वे स्वयं ही हैं ।^१ जे० बी० एस० हेल्डन का विचार है कि 'सत्य यह है कि विश्व का मौलिक तत्त्व जड (Matter) बल (Force) या भौतिक पदार्थ (Physical thing) नहीं है किन्तु मन और चेतना ही है ।'^२ आर्थर एच० काम्पटन ने लिखा है 'एक निर्णय जो कि बताता है मृत्यु के बाद आत्मा की सभावना है । ज्योति काष्ट से भिन्न है । काष्ट तो थोड़ी देर उसे प्रकट करने में ईंधन का काम करता है ।'^३

दि ग्रेट डिजायन नामक एक पुस्तक में विश्व के प्रमुख वैज्ञानिकों ने अपनी सामूहिक सम्मति प्रदान की है कि यह दुनियाँ बिना रूह की मशीन नहीं है, यह इत्फाक ही से यो ही नहीं बन गई है । मादे के इस परदे के पीछे एक दिमाग, एक चेतना-शक्ति काम कर रही है चाहे हम उसका कुछ भी नाम क्यों न दें ।'

रेने डेकार्ट ने एक बहुत ही सरल उदाहरण प्रस्तुत करते हुए कहा— 'मैं चिन्तन करता हूँ' इसका अर्थ 'मैं' हूँ और इसमें 'मैं' या आत्मा की ध्वनि होती है ।

स्पिनोजा मानते थे कि प्रत्येक द्रव्य में अनन्त गुण है और गुण भी अनन्त हैं । हमारा ज्ञान दो गुणों तक ही सीमित है—चेतन और विस्तार । चेतना के असंख्य रूप हैं और हर रूप आत्मा है । विस्तार के भी असंख्य रूप हैं और प्रत्येक रूप प्राकृत पदार्थ कहलाता है ।

जॉन लॉक का कथन है कि आत्मा प्रत्यक्ष-ज्ञान का विषय है । 'मैं चिन्तन करता हूँ, मैं तर्क करता हूँ, मैं सुख-दुःख का अनुभव करता हूँ ।' से अपनी सत्ता का अनुभव होता है और ज्ञान होता है । इससे यह कहा जा सकता है कि आत्मा ज्ञान का विषय है ।

1 The teachers and founders of the religion have all taught, and many philosophers ancient and modern, Western and Eastern have perceived that this unknown and unknowable is our very self

—First Principles, 1900

2 The truth is that, not matter, not forces, not any physical thing, but mind, personality is the central fact of the Universe

—The Modern Review of Calcutta, July 1936

3 A conclusion which suggests the possibility of consciousness after death the flame is distinct from the log of wood which serves it temporarily as fuel

—Arthurh, H Compton

जार्ज बर्कले ने विश्व की सत्ता को तीन भागों में विभक्त किया (१) आत्मा और उसका बोध, (२) परमात्मा, (३) बाह्य पदार्थ। उसके अनुसार आत्मा कदापि चिन्तन या चेतना के अभाव में नहीं रह सकता।

डेकार्ट, लॉक और बर्कले ने आत्मा की सत्ता को स्वयंसिद्ध माना है। उसके लिए किसी प्रमाण की आवश्यकता नहीं। ह्यूम ने आत्मा को भी प्रकृति की तरह एक कल्पना मात्र माना है। फ्रीखटे ने 'मैं हूँ' से प्रकट किया कि 'मैं' ज्ञेय से भिन्न है। मैं और ज्ञेय एक दूसरे से ओतप्रोत है।

वैज्ञानिकों ने आत्मा के सम्बन्ध में अनुसंधान किये हैं किन्तु अभी तक वे किसी भी निश्चित निर्णय पर नहीं पहुँच पाये। आज भी आत्मा उनके लिए पहेली बनी हुई है। यह पहेली कब बुझेगी निश्चित रूप से कुछ भी नहीं कहा जा सकता।

आत्मा की ससिद्धि

आत्मा की ससिद्धि साधक-प्रमाणों से और बाधक-प्रमाण के अभाव से, इन दोनों से होती है। आत्मा को सिद्ध करने के लिए साधक-प्रमाण अनेक हैं किन्तु बाधक-प्रमाण एक भी ऐसा नहीं है जो आत्मा का निषेध करता हो। इसलिए आत्मा एक स्वतन्त्र द्रव्य है—यह सिद्ध होता है। इन्द्रियो से आत्मा का परिज्ञान नहीं होता तथापि वह आत्मा के अस्तित्व में बाधक नहीं है, क्योंकि बाधक तो वह हो सकता है जो जानने में पूर्ण समर्थ हो, तथापि न जाने। जैसे आँखें किसी वस्तु को देख सकती हैं, जिस वस्तु को देखना हो वह वस्तु पास में हो, प्रकाश भी उचित मात्रा में हो तथापि न देख सके तो वह बाधक कहलाती है। इन्द्रियो की ग्राह्य-शक्ति सीमित है, वे सन्निकटवर्ती स्थूल पौद्गलिक पदार्थों को जान सकती हैं किन्तु आत्मा अपौद्गलिक होने से इन्द्रियग्राह्य नहीं है।

आत्मा के अस्तित्व-साधक अनेक प्रमाण उपलब्ध हैं, इसलिए उसकी स्थापना की जाती है। तथापि यदि कोई सन्देह करता है तो वे कहते हैं कि 'आत्मा नहीं है' इसमें प्रमाण क्या है? 'आत्मा है' इसका स्पष्ट प्रमाण तो चैतन्य की उपलब्धि है। चेतना का हम प्रत्यक्ष अनुभव करते हैं। उससे अप्रत्यक्ष आत्मा का सद्भाव भी स्वतः-सिद्ध है। धुआँ देखकर अग्नि का ज्ञान होता है क्योंकि बिना अग्नि के धुआँ नहीं होता। चेतना भूत-समुदाय का धर्म नहीं है चूँकि भूत जड़ है। चेतन कभी भी अचेतन नहीं होता और

अचेतन कभी चेतन नहीं होता। इसलिए आत्मा जड़ से पृथक् तत्त्व है। जैसा कि हमने पूर्व देखा है कि कितने ही चिन्तको ने आत्मा को जड़ पदार्थ का विकसित रूप माना है पर उनका यह मानना तर्क-सगत नहीं है, क्योंकि जो विकास होता है वह अपने धर्म के अनुकूल ही होता है। चेतना-हीन जड़ पदार्थ से चेतनायुक्त आत्मा का पैदा होना विकास नहीं है किन्तु यह तो सर्वथा असत्-कार्यवाद है। जड़त्व और चेतनत्व ये दो परस्पर विरोधी महाशक्तियाँ हैं अतः उन्हें एक न मानकर अलग-अलग मानना ही तर्कसगत है।

जीव विभाग

दार्शनिक विद्वानों ने जीवों के विभाग अनेक दृष्टियों से किये हैं। जैन दार्शनिकों ने गति और ज्ञान के आधार से जीवों के विभाग किये हैं। गति के आधार से जीवों के दो विभाग होते हैं—

(१) स्थावर,

(२) त्रस

जिनमें गमन करने की क्षमता का अभाव है वे स्थावर हैं और जिनमें चलने की क्षमता है वे त्रस हैं।^१

स्थायर जीवों के तीन भेद हैं—पृथ्वी, जल और वनस्पति।^२ कहीं-कहीं पाँच विभाग भी बताये गये हैं—(१) पृथ्वी (२) जल (३) तेजस्काय (४) वायुकाय, और (५) वनस्पति। अग्नि और वायु इन दो को गति-शील होने से अपेक्षापूर्वक गतित्रस कहा गया है। इनके सूक्ष्म और स्थूल ये दो प्रकार हैं। सूक्ष्म जीव समूचे लोक में व्याप्त हैं और स्थूल जीव लोक के कई भागों में प्राप्त होते हैं।^३

स्थूल पृथ्वी के दो प्रकार हैं—(१) मृदु और (२) कठिन। मृदु पृथ्वी के सात प्रकार हैं—(१) कृष्ण (काली) (२) नील (नीली या श्रेणित शिलोत्पन्न) (३) लोहित (लेटराइट या लाल) (४) हारिद (पीली) (५) शुक्ल (श्वेत) (६) पाण्डु (धूमिल भूरी) (७) पनकमृत्तिका (नद्युप

१ उत्तराव्ययन ३६।६६

२ पुढवी आउजीवा य तहेव य वणस्सई ।

इच्चेए थावरा तिबिहा तेसि भेए सुणेह मे ॥

३ उत्तरा० ३६।७८, ८६, १००

पक, किट्ट तथा चिकनी दोमट) यहाँ ये भेद अत्यन्त वैज्ञानिक हैं।^१ प्रज्ञापना मे भी मृदु पृथ्वी के सात प्रकार बताये हैं।

कठिन पृथ्वी—भूतल-विन्यास (टैरेन) और करबोपलो (ओरिस) को छत्तीस भागो मे विभक्त किया गया है—

- (१) शुद्ध पृथ्वी
- (२) शर्करा
- (३) बालुका—बलुई
- (४) उपल—कई प्रकार की शिलाएँ और करबोपल
- (५) शिला
- (६) लवण
- (७) ऊप—नौनी मिट्टी
- (८) अयस्—लोहा
- (९) ताम्र—ताँवा
- (१०) त्रपु—जस्त
- (११) सीसक—सीसा
- (१२) रूप्य—चाँदी
- (१३) सुवर्ण—सोना
- (१४) वज्र—हीरा
- (१५) हरिताल
- (१६) हिगुलुक
- (१७) मन शीला—मैनसिल
- (१८) सस्यक—रत्न का एक प्रकार
- (१९) अजन
- (२०) प्रवालक—मूगे के समान रंग वाला^२
- (२१) अभ्रक बालुका—अभ्रक की बालु
- (२२) अभ्रपटल—अभ्रक
- (२३) गोमेदक—वैदूर्य की एक जाति

१ उत्तराध्ययन ३६।७२

२ कौटिलीय अर्थशास्त्र ११।३६

- (२४) रुचक—मणि की एक जाति
 (२५) अक—मणि की एक जाति
 (२६) स्फटिक
 (२७) मरकत—पन्ना
 (२८) भुजमोचक—मणि की एक जाति
 (२९) इन्द्रनील—नीलम
 (३०) चन्दन—मणि की एक जाति
 (३१) पुलक—मणि की एक जाति
 (३२) सौगन्धिक—माणक की एक जाति
 (३३) चन्द्रप्रभ—मणि की एक जाति
 (३४) वैडूर्य
 (३५) जलकान्त—मणि की एक जाति
 (३६) सूर्यकान्त—मणि की एक जाति

उत्तराध्ययन की बृहद्वृत्ति के अनुसार लोहिताक्ष और मसारगल्ल क्रमशः स्फटिक और मरकत तथा गोरुक और हसगर्भ के उपभेद हैं।^१

स्थूल जल के पाँच प्रकार हैं—(१) शुद्ध उदक, (२) ओस, (३) हर-तनु (४) कुहरा और (५) हिम।^२

स्थूल वनस्पति के दो प्रकार हैं—(१) प्रत्येक शरीरी और (२) साधारण शरीरी। जिसके एक शरीर में एक जीव होता है वह प्रत्येक शरीरी वनस्पति कहलाती है और जिसके एक शरीर में अनन्त जीव होते हैं वह साधारण शरीरी वनस्पति कहलाती है।

प्रत्येक शरीरी वनस्पति के बारह प्रकार हैं।

- | | |
|---------|-------------------------|
| १ वृक्ष | ७ लतावलय |
| २ गुच्छ | ८ पर्वग |
| ३ गुल्म | ९ कुटुण |
| ४ लता | १० जलज |
| ५ वल्ली | ११ औषधितृण |
| ६ तृण | १२ हरितकाय ^३ |

१ उत्तराध्ययन बृहद्वृत्ति पत्र ६८६

२ उत्तराध्ययन ३६।८६

३ उत्तराध्ययन ३६।९५—९६

साधारण शरीरी वनस्पति के अनेक प्रकार हैं, जैसे—कन्द, मूल आदि।

त्रस जीव छह प्रकार के हैं—

१ अग्नि	} गतित्रस	४ त्रीन्द्रिय
२ वायु		५ चतुरिन्द्रिय
३ द्वीन्द्रिय		६ पचेन्द्रिय ^२

अग्नि और वायु की गति अभिप्रायपूर्वक नहीं होती, इसलिए वे केवल गमन करने वाले त्रस कहलाते हैं। द्वीन्द्रिय आदि अभिप्रायपूर्वक गमन करते हैं।

अग्नि और वायु ये दोनों सूक्ष्म और स्थूल रूप से दो-दो प्रकार के हैं। सूक्ष्म जीव सम्पूर्ण लोक में व्याप्त है और स्थूल जीव लोक के अमुक भाग में हैं।^३ स्थूल अग्निकायिक जीवों के अनेक भेद हैं—अगार, मुर्मु, शुद्ध, अग्नि, अर्चि, ज्वाला, उल्का, विद्युत् आदि।^४

स्थूल वायुकायिक जीवों के भेद इस प्रकार हैं—(१) उत्कलिका (२) मण्डलिका (३) घनवात, (४) गुञ्जावात, (५) शुद्धवात (६) सवर्तक वात^५।

अभिप्रायपूर्वक जिन किन्हीं प्राणियों में सामने जाना, पीछे मुड़ना, सकुचित होना, फैलना, शब्द करना, इधर-उधर जाना, भयभीत होना, दौड़ना—ये सभी क्रियाएँ हैं जो आगति और गति के विज्ञाता हैं वे सभी त्रस हैं।^६

प्रस्तुत परिभाषा के अनुसार त्रस जीवों के चार प्रकार हैं—(१) द्वीन्द्रिय (२) त्रीन्द्रिय, (३) चतुरिन्द्रिय, (४) पचेन्द्रिय^७। ये स्थूल होते हैं इनमें सूक्ष्म स्थूल का विभाग नहीं है। द्वीन्द्रिय, त्रीन्द्रिय और चतुरिन्द्रिय जीव

१ उत्तराध्ययन	३६।६७—१००
२ वही०	३६।१०८—१२७
३ वही०	३६।११०—१२१
४ वही०	३६।१०१—१०६
५ उत्तराध्ययन	३६।११६—१२०
६ दशवैकालिक ४। सूत्र ६	
७ उत्तरा०	३६।१२७

सम्मूर्च्छनज ही होते हैं। पचेन्द्रिय जीव दो प्रकार के होते हैं—(१) सम्मूर्च्छनज (२) और गर्भज। गति की दृष्टि से पचेन्द्रिय चार प्रकार के हैं—(१) नैरयिक (२) तिर्यच, (३) मनुष्य और (४) देव। पचेन्द्रिय तिर्यच के जलचर, (२) स्थलचर और (३) खेचर ये तीन प्रकार हैं।^१

जलचर के मुख्य प्रकार हैं—मत्स्य, कच्छप, ग्राह, मगर और शुशुमार आदि।^२

स्थलचर की मुख्य दो जातियाँ हैं—(१) चतुष्पद, (२) परिसर्प।^३ चतुष्पद के चार प्रकार हैं—

- (१) एक खुरवाले—अश्व आदि
- (२) दो खुरवाले—बैल आदि
- (३) गोल पैर वाले—हाथी आदि
- (४) नख-सहित पैरवाले—सिंह आदि^४

परिसर्प की मुख्य दो जातियाँ हैं (१) भुज परिसर्प—भुजाओं के बल रेंगने वाले गोह आदि।

- (२) उर परिसर्प—छाती के बल रेंगने वाले सर्प आदि।^५

खेचर की मुख्य चार जातियाँ हैं—

- (१) चर्म पक्षी
- (२) रोम पक्षी
- (३) समुद्र पक्षी
- (४) वितत पक्षी^६

ससारी और मुक्त

जैनदर्शन में द्रव्य या स्वाभाविक शक्ति की दृष्टि से सभी जीव समान हैं। उनमें जीव और ईश्वर जैसी कोई भेद-रेखा नहीं है। तथापि पर्याय की दृष्टि से मुख्य रूप से जीव दो प्रकार के हैं—(१) ससारी और

१ उत्तराध्ययन ३६।१७२

२ वही० ३६।१७३

३ उत्तराध्ययन ३६।१८०

४ वही० ३६।१८१

५ वही० ३६।१८२

६ वही० ३६।१८८

सिद्ध, जिन्हे दूसरे शब्दों में बद्ध आत्मा और मुक्त आत्मा भी कह सकते हैं। कर्म-बन्धन टूटने से जिनका शुद्ध स्वरूप प्रकट हो जाता है, वे मुक्त आत्माएँ हैं। उत्तराध्ययन आदि आगम साहित्य में मुक्ति के पर्यायवाची अनेक शब्दों का प्रयोग हुआ है—मोक्ष^१ निर्वाण^२ वहि विहार^३ सिद्धलोक^४ आत्मवसति^५ अनुत्तरगति^६, प्रधानगति^७, वरगति^८, सुगति^९, अपुनरावृत्त^{१०}, अव्याबाध^{११}, लोकोत्तमोत्तम^{१२} आदि। मुक्त जीव की अवस्था जरा-मरण से रहित, व्याधि से रहित, शरीर से रहित, अत्यन्त दुःखाभावरूप, निरतिशय सुखरूप, शान्त, क्षेमकर, शिवरूप, घनरूप, वृद्धि-ह्रास से रहित, अविनश्वर, ज्ञानरूप, दर्शनरूप, पुनर्जन्मरहित और एकान्त अधिष्ठान रूप है।^{१३}

मुक्त अवस्था को प्राप्त आत्मा स्व-स्वरूप को प्राप्त कर लेने के कारण परमात्मा बन जाता है। आत्मा और परमात्मा का भेद मिट जाता है। सभी मुक्तात्मा पृथक्-पृथक् अस्तित्व रखते हैं किन्तु अद्वैत वेदान्त के समान एकरूप नहीं होते। ज्ञान और दर्शन रूप चेतना का, जो जीव का स्वभाव है, अभाव नहीं होता। कर्म का पूर्ण अभाव हो जाने से तज्जन्य शरीर जरा, व्याधि, रूप, दुःख, वृद्धि-ह्रास आदि कुछ भी नहीं रहता, क्योंकि वे सभी कर्मों के सम्पर्क से होते हैं। भौतिक शरीर एव रूप आदि न होने

१ उत्तराध्ययन ६।१०

२ वही० ३६।२६६, २८।३०

३ वही० १४।४

४ वही २३।८३, १०।३५

५ वही १४।४८, ७।२५

६ उत्तरा० १८।३८, १८।३६-४०, ४२, ४३, ४८

७ उत्तरा० १६।६८

८ उत्तरा० ३६।६७

९ उत्तरा० २८।३

१० उत्तरा० २६, ४४, २१, २४

११ उत्तरा० २६।३

१२ उत्तरा० २६।५८

१३ (क) अरुविणो जीवघणा नाणदसणमन्निथा
अजल मुहमपत्ता उवमा जस्स नत्थिउ ॥

—उत्तरा० ३६।६६

(ख) उत्तरा० २६।२८, ६।४, २६।४१,

पर भी जीव का अभाव नहीं हो जाता, उसे घनरूप कहा गया है। साराश यह है कि मोक्ष अभाव रूप नहीं किन्तु भावात्मक है। मुक्त होने से पहले जीव जिस शरीर से युक्त होता है उस शरीर का जितना आकार-ऊँचाई एव चौड़ाई होती है उससे तृतीय भाग न्यून विस्तार सभी मुक्त जीवों का होता है।^१ क्योंकि शरीर में जो रिक्त (पोला) भाग है वह सूक्ष्मक्रियाप्रतिपाति शुक्लध्यान के समय आत्म-प्रदेशों से व्याप्त हो जाता है। अतएव एक-तिहाई भाग कम विस्तार हो जाता है और वही विस्तार मुक्त-दशा में रहता है।

प्रश्न यह है—कि मुक्त जीवों के शरीर नहीं है इसलिए आत्म-प्रदेशों को या तो अणुरूप हो जाना चाहिए, या सर्वत्र फैल जाना चाहिए, पूर्वजन्म के शरीर की अपेक्षा तृतीय भाग न्यून बताया गया है, इसका क्या रहस्य है।

उत्तर है—ससार अवस्था में जीव को शरीर-प्रमाण बताया है किन्तु अणुरूप और व्यापकरूप नहीं। अतः मोक्ष में भी अणु अथवा व्यापकरूप नहीं हो सकता। आत्मा में जो सकोच और विस्तार होता है वह कर्म-जन्य शरीर के फलस्वरूप है। मुक्तात्माओं में शरीर न होने से तज्जन्य सकोच और विस्तार नहीं होता। मुक्तात्माओं में जो अवगाहना बताई गई है वह अन्तिम शरीर के आधार से बताई गई है। मुक्त-जीव रूपादि से रहित होते हैं, जो आत्म-प्रदेशों के विस्तार की बात कही गई है वह आकाश प्रदेश में स्थित आत्मा के अदृश्य प्रदेशों की अपेक्षा से है। अमूर्त होने से एक आत्मा के प्रदेशों के साथ अन्य आत्माओं के प्रदेश रह सकते हैं।

मुक्तावस्था में शरीर एव शरीर-जन्य क्रिया और जन्म-मृत्यु आदि कुछ भी नहीं होते। वे आत्म-रूप हो जाते हैं। अतएव उन्हें सत्-चित्-आनन्द कहा जाता है। उनका निवास ऊँचे लोक के चरम भाग में होता है। वे मुक्त होते ही वहाँ पर पहुँच जाते हैं। आत्मा का स्वभाव सदा ऊपर जाने का है, कर्म रहित होने से ऊपर जाने के पश्चात् फिर कभी नीचे नहीं

१ उस्सेहो जस्स जो होइ भवम्मि चरिमम्मि उ ।

तिभागहीणो तत्तो य सिद्धाणोगाहणा भवे ॥

आते । जब तक कर्म का घनत्व होता है वहाँ तक लोक का घनत्व उन पर दबाव डालता है, ज्यों ही कर्म का घनत्व नष्ट होता है आत्मा हलकी हो जाती है फिर लोक का घनत्व उसकी ऊर्ध्वगति में बाधक नहीं बनता । गुब्बारे में हाइड्रोजन भरने पर वायुमण्डल के घनत्व से उसका घनत्व कम हो जाता है इसलिए वह ऊँचा चला जाता है । यही बात यहाँ पर भी समझनी चाहिए ।

मुक्तजीव अशरीरी होते हैं । गति शरीर से सम्बन्धित है इसलिए मुक्तजीव गतिशील नहीं हैं । उनमें कम्पन नहीं होता, अकम्पित दशा में ही जीव की मुक्ति होती है^१ और वे हमेशा उसी स्थिति में रहते हैं । सत्य तथ्य यह है कि वह उनकी स्वयं प्रयुक्त गति नहीं है वह तो बन्धन-मुक्ति का वेग है जिसका एक ही धक्का एक समय में उसे लोकान्त तक ले जाता है ।

चक्र पूर्व-आयोगजनित वेग के कारण घूमता है । मिट्टी से लिप्त तुम्बी जल-तल में चली जाती है, लेप उतरते ही ऊपर आ जाती है । एरण्ड का बीज फली में बँधा रहता है पर बन्धन टूटते ही ऊपर उछलता है अग्नि की शिखावत् अकर्मजीव की ऊर्ध्वगति होती है । भगवती में पूर्व-प्रयोग, असगता, बध-विच्छेद, तथा विघ्न स्वभाव ये चार कारण बताये हैं ।^२ गति सहायक तत्त्व के अभाव में अलोक में भी नहीं जा सकते हैं । मुक्त अवस्था में अलौकिक आत्मिक सुख की अनुभूति होती है ।

दूसरे विभाग में ससारी आत्मा है । ससारी आत्मा कर्म-युक्त होने से अनेक योनियों में परिभ्रमण करती है, नित्य नूतन कर्म बाँधकर उनका फल भी भोगती है । मुक्त आत्माओं से ससारी आत्मा सख्या की दृष्टि से अनन्तानन्त गुनी अधिक हैं । ससारी आत्मा कर्मावृत्त होने से षट्त्रिकाय में विभक्त हो गई है पर मुक्त आत्माओं में कर्मरहित होने से किसी भी प्रकार का भेद नहीं है । सभी सर्वज्ञ, सर्वदर्शी, सकल कर्मों के बन्धन से रहित हैं ।

१ भगवती ३।३

२ निस्सगयाए निरगणाए गतिपरिणामेण वधेण छेयणाए ।
निर्दिघणयाए पुब्बप्पओगेण अकम्मस्स गती पन्नायति ॥

मुक्ति मे आत्मा का किसी दूसरी शक्ति मे विलय नहीं होता । मुक्त आत्मा की सर्वतन्त्र स्वतन्त्र सत्ता है । वह किसी दूसरी सत्ता का अवयव व विभिन्न अवयवों का सघात नहीं है । उसके प्रत्येक अवयव परस्पर अनुविद्ध हैं अतः अखण्ड है । मुक्त जीवों के विकास की स्थिति मे भेद नहीं होता । मोक्ष की स्थिति मे सत्ता का स्वातन्त्र्य बाधक नहीं है । कर्म के कारण से ही अविकास और स्वरूप का आवरण होता है । कर्म का क्षय होते ही सम्पूर्ण उपाधियाँ मिट जाती हैं । सभी मुक्त आत्माओं का विकास समान हो जाता है । आत्मा के विकास की जो तरतमता है वह उपाधिकृत है किन्तु सहज नहीं, एतदर्थ मुक्त-दशा मे उनकी स्वतन्त्रता एवं समानता मे किसी भी प्रकार की बाधा नहीं आती । आत्मा अपने-आप मे पूर्ण है अतः उसे अन्य किसी दूसरे पर आश्रित रहने की आवश्यकता नहीं ।

मुक्त अवस्था मे आत्मा सम्पूर्ण वैभाविक-आधेयो, औपाधिक विशेष-ताओं से मुक्त हो जाता है, अतः उसका पुनरावर्तन नहीं होता । पुनरावर्तन का मूल कर्म है । कर्म का नाश होने से उसका बन्ध नहीं होता ।

अजीव तत्त्व : एक अवलोकन

- धर्मास्तिकाय
- ईश्वर के साथ तुलना
- अधर्मास्तिकाय
- आकाशास्तिकाय
- बौद्धदर्शन में आकाश
- वैज्ञानिक दृष्टि से आकाश
- काल
- काल के प्रकार
- वैदिक दर्शन में काल का स्वरूप
- बौद्ध दर्शन में काल

अजीव तत्त्व : एक अवलोकन

जीव तत्त्व का प्रतिपक्षी अजीव तत्त्व है।^१ जीव चेतनामय है अर्थात् ज्ञान-दर्शन आदि उपयोग लक्षण वाला है तो अजीव अचेतन है। शरीर मे जो ज्ञानवान पदार्थ है, जो सभी को जानता है, देखता है और सुख-दुःख आदि का अनुभव करता है वह जीव है।^२ जिसमे चेतना गुण का पूर्ण अभाव है, जिसे सुख-दुःख की अनुभूति नहीं होती है वह अजीव द्रव्य है।^३

अजीव द्रव्य के दो भेद हैं—रूपी और अरूपी।^४ पुद्गल रूपी है शेष धर्म, अधर्म, आकाश और काल ये चार अरूपी हैं।

आगम साहित्य मे रूपी के लिए 'मूर्त' और अरूपी के लिए 'अमूर्त' शब्द का प्रयोग हुआ है।

धर्मास्तिकाय

छह द्रव्यो मे जीव और पुद्गल ये दो द्रव्य गति करते है, एक स्थान से दूसरे स्थान पर जाते हैं। पर इसका तात्पर्य यह नहीं कि वे प्रतिपल-प्रतिक्षण गति करते ही रहते हो। वे गतिशील है तो स्थितिशील भी हैं। शेष चारो द्रव्य अवस्थित हैं। जैनदर्शन जीव और पुद्गल को गतिशील और स्थितिशील दोनो मानता है—और उसके लिए एक विशेष माध्यम भी स्वीकार करता है और वह माध्यम है धर्म और अधर्म। धर्म गति का माध्यम है तो अधर्म स्थिति का माध्यम है।

धर्म और अधर्म शब्द का व्यवहार जैन साहित्य मे जहाँ शुभ और अशुभ प्रवृत्तियो के अर्थ मे हुआ है वहाँ पर धर्म-द्रव्य का प्रयोग गति-सहायक-

१ स्थानाङ्ग २।१।५७

२ पचास्तिकाय २।१२२

३ पचास्तिकाय २।१२४-१२५

४ (क) उत्तराध्ययन ३६।४

(ख) समवायाङ्ग १४६

५ (क) उत्तराध्ययन ३६।६

(ख) भगवती १८।७—७।१०

तत्त्व और अधर्म-द्रव्य का प्रयोग स्थिति सहायक-तत्त्व के रूप में भी हुआ है। जैनदर्शन के अतिरिक्त भारत के अन्य किसी भी दार्शनिक ने इस पर चिन्तन नहीं किया है। आधुनिक वैज्ञानिकों में सर्वप्रथम न्यूटन ने गति-तत्त्व (Medium of Motion) को माना। सुप्रसिद्ध वैज्ञानिक अलबर्ट आइंस्टीन ने गति-तत्त्व की स्थापना करते हुए कहा—लोक परिमित है, लोक से परे अलोक भी परिमित है। लोक के परिमित होने का कारण यह है कि द्रव्य अथवा शक्ति लोक के बाहर नहीं जा सकती। लोक के बाहर उस शक्ति का—द्रव्य का अभाव है, जो गति में सहायक होता है। वैज्ञानिकों ने जिसे ईथर—गति तत्त्व—कहा है उसे ही जैन-साहित्य में धर्म-द्रव्य कहा है।^१

1 Hollywood, R and T Instruction Lesson No 2 What is Ether ?

I am quite sure that you have heard of Ether before now, but please do not confuse it with the Liquid Ether used by surgeons, to render a patient unconscious for an operation. If you should ask me just what the Ether is, that is, the ether that conveys electromagnetic-waves I would answer that I cannot accurately describe it. Neither can anyone else. The best that anyone could do would be to say that Ether is invisible body and that through it electromagnetic waves can be propagated.

But let us see from a practical standpoint the nature of the thing called 'Ether'. We are all quite familiar with the existence of solids, liquids and gases. Now suppose that inside a glass-vessel there are no solids, liquids or gases that all of these things have been removed including the air as well.

If I were to ask you to describe the condition that now exists within the glass-vessel, you would promptly reply that nothing exists within it, that a vacuum has been created. But I shall have to correct you, and explain that within this vessel there does exist 'Ether' nothing else.

So we may say that 'Ether' is a 'something' that is not a solid, nor liquid, nor gaseous, nor anything else which can be observed by us physically. Therefore, we may say that an absolute 'vacuum' or a void does not exist anywhere, for we know that an absolute vacuum cannot be created for Ether cannot be removed.

We get our knowledge of Ether from experiments by observing results and deducing facts. For example, if within

भगवान् महावीर ने कहा—धर्म-द्रव्य एक है। वह समग्र लोक में व्याप्त है, शाश्वत है, वर्ण, गन्ध, रस और स्पर्श से रहित है। वह जीव और पुद्गल की गति-क्रिया में सहायक है। यहाँ तक कि जीवों का आगमन, गमन, बोलना, उन्मेष, मानसिक, वाचिक व कार्यात्मक आदि अन्य स्पन्दनात्मक प्रवृत्तियाँ भी धर्मास्तिकाय से होती हैं। उसके असख्यात प्रदेश हैं। वह नित्य है, अवस्थित है और अरूपी है। नित्य का अर्थ तद्भावाव्यय है। गति-क्रिया में सहायता देने रूप भाव से कदापि च्युत नहीं होना धर्म का तद्भावाव्यय कहलाता है। अवस्थित का अर्थ है जितने असख्यात प्रदेश हैं उन प्रदेशों का कम और ज्यादा न होना किन्तु हमेशा उतने असख्यात ही बने रहना। वर्ण, गन्ध, रस आदि का अभाव होने से वह अरूपी है। धर्मास्तिकाय पूरा एक द्रव्य है। जीव आदि के समान पृथक्-पृथक् रूप से नहीं रहता किन्तु अखण्ड द्रव्य रूप में रहता है। वह सम्पूर्ण लोक में व्याप्त है। लोक में ऐसा कोई भी स्थान नहीं जहाँ पर धर्म-द्रव्य का अभाव हो। सम्पूर्ण लोकव्यापी होने से उसे अन्य स्थान पर जाने की आवश्यकता ही नहीं।

गति का तात्पर्य है एक स्थान से दूसरे स्थान में जाने की क्रिया। धर्म इस प्रकार की गति क्रिया में सहायक है। जैसे मछली स्वयं तैरती है

the glass-vessel, mentioned above, we place a bell and cause it to ring, no sound of any kind reaches our ears. Therefore we deduce that in the absence of air, sound does not exist, and thus, that sound must be due to vibration in the air.

Now let us place a radio transmitter inside the enclosure that is void of air. We find that radio signals are sent out exactly the same as when the transmitter was exposed to the air. So we are right in deducing that electro-magnetic waves or Radio waves, do not depend on air for their propagation that they are propagated through or by means of 'something' which remained inside the glass enclosure after the air had been exhausted. This something has been named 'Ether'.

We believe that Ether exists throughout all space of the universe, in the most remote region of the stars, and at the same time within the earth, and in the seemingly impossible small space which exists between the atoms of all matter. That is to say, Ether is everywhere, and that electromagnetic wave can be propagated everywhere.

तथापि उसकी वह क्रिया बिना पानी के नहीं हो सकती। पानी के अभाव में तैरने की शक्ति होने पर भी वह नहीं तैर सकती। इसका अर्थ है कि पानी तैरने में सहायक है। जब मछली तैरना चाहती है तब उसे पानी की सहायता लेनी ही पड़ती है। यदि वह न तैरना चाहे तो पानी बल-प्रयोग नहीं करता। उसी तरह जब जीव या पुद्गल गति करता है तब उसे धर्मद्रव्य की सहायता लेनी पड़ती है।

हम वर्तमान दृष्टि से धर्मद्रव्य के सहाय को समझना चाहे तो ट्रेन और पटरि का उदाहरण समुचित होगा। ट्रेन के लिए पटरि की सहायता जैसे अनिवार्य रूप से अपेक्षित है वैसे ही जीव और पुद्गल द्रव्य के लिए धर्म द्रव्य अपेक्षित है।

गति और स्थिति ये दोनों ही क्रियाएँ सहजरूप से जीव और पुद्गल में ही पायी जाती हैं। इनका स्वभाव न केवल गति करना है और न स्थिति करना ही है। किसी समय किसी में गति होती है तो किसी समय किसी में स्थिति होती है। लोक में चारों प्रकार के पदार्थ उपलब्ध होते हैं (१) स्थिति से गति को प्राप्त होने वाले (२) गति से स्थिति को प्राप्त होने वाले (३) हमेशा स्थिर रहने वाले और (४) हमेशा गति करने वाले। इसलिए गति और स्थिति ये दोनों स्वाभाविक हैं। दोनों यथार्थ हैं, दोनों के लिए भिन्न-भिन्न माध्यम मानना तर्कसंगत है।

धर्म और अधर्म को मानना इसलिए आवश्यक है कि वह गति और स्थिति-निमित्तक द्रव्य है और साथ ही लोक और अलोक का विभाजन भी उनके बिना संभव नहीं है। हम पूर्व बता चुके हैं कि जीव और पुद्गल ये दोनों गतिशील हैं। गति और स्थिति का उपादान कारण जीव और पुद्गल स्वयं हैं और निमित्त कारण धर्म और अधर्म द्रव्य है। गति और स्थिति सम्पूर्ण लोक में होती है इसलिए ऐसी शक्तियों की अपेक्षा है जो स्वयं गतिशून्य हो और सम्पूर्ण लोक में व्याप्त हो किन्तु अलोक में न हो।^१

१ धर्मधर्मविभुत्वात् सवन्न च जीव पुद्गलविचारात् ।

नालोक कश्चित् स्यान्न च मम्मत्तमेतदयोणाम् ॥

तस्माद्धर्मधर्मौ, अवगाढौ व्याप्त लोकतः सर्वम् ।

एव हि परिधिन्त सिद्धयति लोकस्तद् विभुत्वात् ॥

इससे धर्म और अधर्म की कितनी आवश्यकता है इसका सहज परिज्ञान हो सकता है। धर्म और अधर्म का अस्तित्व सिद्ध करते हुए आचार्य मलयगिरि ने लिखा है, “इनके बिना लोक-अलोक की व्यवस्था नहीं हो सकती।”^१

लोक है, इसमें तो किसी को शका नहीं है क्योंकि वह इन्द्रियो से प्रत्यक्ष दिखलाई देता है, परन्तु अलोक इन्द्रियो से दिखलाई नहीं देता है। इसलिए उसके अस्तित्व-नास्तित्व का प्रश्न उद्बुद्ध होता है। जब हम लोक का अस्तित्व मानते हैं तब अलोक की अस्तित्व भी स्वतः मानली जाती है। तर्कशास्त्र का नियम है कि ‘जिसका वाचक पद व्युत्पत्तिमान और शुद्ध होता है वह पदार्थ सत् प्रतिपक्ष होता है, जिस प्रकार अघट, घट का प्रतिपक्ष है उसी प्रकार जो लोक का विपक्ष है वह अलोक है।’^२

जहाँ पर धर्म, अधर्म, आकाश, काल, पुद्गल और जीव ये सभी द्रव्य होते हैं, वह लोक है। जहाँ पर केवल आकाश ही है वह अलोक है। अलोक में जीव और पुद्गल नहीं होते चूँकि वहाँ पर धर्म और अधर्म द्रव्य नहीं हैं। इस प्रकार धर्म और अधर्म द्रव्य लोक और अलोक का विभाजन करते हैं।

गणधर गौतम ने जिज्ञासा प्रस्तुत की—भगवन् ! गति-सहायक-तत्त्व (धर्मास्तिकाय) से जीवों को क्या लाभ होता है ?

भगवान् ने समाधान दिया—गौतम ! गति का सहारा नहीं होता तो कौन आता और कौन जाता ? शब्द की तरफ़ किस प्रकार फैलती ? आँख किस प्रकार खुलती ? कौन मनन करता ? कौन बोलता ? कौन हिलता-डुलता ? यह विश्व अचल ही होता। जो चल है, उन सबका आलम्बन गति-सहायक-तत्त्व ही है।^३

गणधर गौतम ने पुनः जिज्ञासा प्रस्तुत की—भगवन् ! स्थिति-सहायक-तत्त्व (अधर्मास्तिकाय) से जीवों को क्या लाभ होता है ?

भगवान् ने समाधान करते हुए कहा—गौतम ! स्थिति का सहारा

१ लोकालोकव्यवस्थानुपपत्ते

—प्रज्ञापना पद १ वृत्ति

२ यो यो व्युत्पत्तिमन्छुद्धपदामिधेय स स सविपक्ष । यथा घटोऽघट विपक्षक । यश्च लोकस्य विपक्षः सोऽलोक ।

३ भगवती १३।४

—न्यायावतार

तथापि उसकी वह क्रिया बिना पानी के नहीं हो सकती। पानी के अभाव में तैरने की शक्ति होने पर भी वह नहीं तैर सकती। इसका अर्थ है कि पानी तैरने में सहायक है। जब मछली तैरना चाहती है तब उसे पानी की सहायता लेनी ही पड़ती है। यदि वह न तैरना चाहे तो पानी बल-प्रयोग नहीं करता। उसी तरह जब जीव या पुद्गल गति करता है तब उसे धर्मद्रव्य की सहायता लेनी पड़ती है।

हम वर्तमान दृष्टि से धर्मद्रव्य के सहाय को समझना चाहे तो ट्रेन और पटरी का उदाहरण समुचित होगा। ट्रेन के लिए पटरी की सहायता जैसे अनिवार्य रूप से अपेक्षित है वैसे ही जीव और पुद्गल द्रव्य के लिए धर्म द्रव्य अपेक्षित है।

गति और स्थिति ये दोनों ही क्रियाएँ सहजरूप से जीव और पुद्गल में ही पायी जाती हैं। इनका स्वभाव न केवल गति करना है और न स्थिति करना ही है। किसी समय किसी में गति होती है तो किसी समय किसी में स्थिति होती है। लोक में चारों प्रकार के पदार्थ उपलब्ध होते हैं (१) स्थिति से गति को प्राप्त होने वाले (२) गति से स्थिति को प्राप्त होने वाले (३) हमेशा स्थिर रहने वाले और (४) हमेशा गति करने वाले। इसलिए गति और स्थिति ये दोनों स्वाभाविक हैं। दोनों यथार्थ हैं, दोनों के लिए भिन्न-भिन्न माध्यम मानना तर्कसंगत है।

धर्म और अधर्म को मानना इसलिए आवश्यक है कि वह गति और स्थिति-निमित्तक द्रव्य हैं और साथ ही लोक और अलोक का विभाजन भी उनके बिना संभव नहीं है। हम पूर्व बता चुके हैं कि जीव और पुद्गल ये दोनों गतिशील हैं। गति और स्थिति का उपादान कारण जीव और पुद्गल स्वयं हैं और निमित्त कारण धर्म और अधर्म द्रव्य हैं। गति और स्थिति सम्पूर्ण लोक में होती है इसलिए ऐसी शक्तियों की अपेक्षा है जो स्वयं गतिशून्य हो और सम्पूर्ण लोक में व्याप्त हो किन्तु अलोक में न हो।^१

१ धर्माधर्मविभुत्वात् सवत्र च जीव पुद्गलविचारात् ।

नालोक कश्चित् स्यान्न च सम्मतमेतदर्थानाम् ॥

तस्माद्धर्माधर्मौ, अवगाढौ व्याप्त लोकख सर्वम् ।

एव हि परिच्छिन्न सिद्धयति लोकस्तद् विभुत्वात् ॥

—प्रज्ञापना, पद १, वृत्ति

इससे धर्म और अधर्म की कितनी आवश्यकता है इसका सहज परिज्ञान हो सकता है। धर्म और अधर्म का अस्तित्व सिद्ध करते हुए आचार्य मलयगिरि ने लिखा है, "इनके बिना लोक-अलोक की व्यवस्था नहीं हो सकती।"^१

लोक है, इसमें तो किसी को शका नहीं है क्योंकि वह इन्द्रियो से प्रत्यक्ष दिखलाई देता है, परन्तु अलोक इन्द्रियो से दिखलाई नहीं देता है। इसलिए उसके अस्तित्व-नास्तित्व का प्रश्न उद्बुद्ध होता है। जब हम लोक का अस्तित्व मानते हैं तब अलोक की अस्तित्व भी स्वतः मानली जाती है। तर्कशास्त्र का नियम है कि "जिसका वाचक पद व्युत्पत्तिमान और शुद्ध होता है वह पदार्थ सत् प्रतिपक्ष होता है, जिस प्रकार अघट, घट का प्रतिपक्ष है उसी प्रकार जो लोक का विपक्ष है वह अलोक है।"^२

जहाँ पर धर्म, अधर्म, आकाश, काल, पुद्गल और जीव ये सभी द्रव्य होते हैं, वह लोक है। जहाँ पर केवल आकाश ही है वह अलोक है। अलोक में जीव और पुद्गल नहीं होते चूँकि वहाँ पर धर्म और अधर्म द्रव्य नहीं है। इस प्रकार धर्म और अधर्म द्रव्य लोक और अलोक का विभाजन करते हैं।

गणधर गौतम ने जिज्ञासा प्रस्तुत की—भगवन् ! गति-सहायक-तत्त्व (धर्मास्तिकाय) से जीवों को क्या लाभ होता है ?

भगवान् ने समाधान दिया—गौतम ! गति का सहारा नहीं होता तो कौन आता और कौन जाता ? शब्द की तरफें किस प्रकार फैलती ? आँख किस प्रकार खुलती ? कौन मनन करता ? कौन बोलता ? कौन हिलता-डुलता ? यह विश्व अचल ही होता। जो चल है, उन सबका आलम्बन गति-सहायक-तत्त्व ही है।^३

गणधर गौतम ने पुनः जिज्ञासा प्रस्तुत की—भगवन् ! स्थिति-सहायक-तत्त्व (अधर्मास्तिकाय) से जीवों को क्या लाभ होता है ?

भगवान् ने समाधान करते हुए कहा—गौतम ! स्थिति का सहारा

१ लोकालोकव्यवस्थानुपपत्ते

—प्रज्ञापना पद १ वृत्ति

२ यो यो व्युत्पत्तिमच्छुद्धपदाभिधेय स स विपक्ष । यथा घटोऽघट विपक्षक । यश्च लोकस्य विपक्ष सोऽलोक ।

—न्यायावतार

३ भगवती १३।४

नहीं होता तो कौन खड़ा रहता ? कौन बैठता ? किस प्रकार सो सकते ? कौन मन को एकाग्र करता ? कौन मौन करता ? कौन निस्पन्द बनता ? निमेष कैसे होता ? यह विश्व चल ही होता । जो स्थिर है उन सबका आलम्बन स्थिति-सहायक-तत्त्व ही है ।^१

ईथर के साथ तुलना

अन्य भारतीय एव पाश्चात्य दर्शनो मे गति को तो यथार्थ माना गया है किन्तु गति के माध्यम के रूप मे 'धर्म' जैसे किसी विशेष तत्त्व की आवश्यकता अनुभव नहीं की गई । आधुनिक भौतिक विज्ञान ने 'ईथर' के रूप मे गति-सहायक एक ऐसा तत्त्व माना है जिसका कार्य धर्म द्रव्य से मिलता-जुलता है । 'ईथर'^२ आधुनिक भौतिक विज्ञान की एक महत्वपूर्ण शोध है । ईथर के सम्बन्ध मे भौतिक विज्ञान वेत्ता डा० ए० एस० एडिंग्टन लिखते हैं—

“आज यह स्वीकार कर लिया गया है कि ईथर भौतिक द्रव्य नहीं है, भौतिक की अपेक्षा उसकी प्रकृति भिन्न है, भूत मे प्राप्त पिण्डत्व और घनत्व गुणो का ईथर मे अभाव होगा परन्तु उसके अपने नये और निश्चयात्मक गुण होंगे 'ईथर का अभौतिक सागर' ।”^३

अलबर्ट आइन्स्टीन के अपेक्षावाद के सिद्धान्तानुसार 'ईथर अभौतिक, अपरिमाणविक, अविभाज्य, अखण्ड, आकाश के समान व्यापक, अरूप, गति का अनिवार्य माध्यम और अपने आप मे स्थिर है ।’^४

१ भगवती १३।४

२ न्याय-वैशेषिकदर्शन मे आकाश को 'ईथर' कहा है । इसका गुण या कार्य शब्द है ।

3 This does not mean that the Ether is abolished We need an ether in the last century it was widely believed that ether was a kind of matter having properties such as mass, rigidity, motion like ordinary matter It would be difficult to say when this view died out Now a days it is agreed that ether is not a kind of matter, being non-material its properties are signeries (quite unique) characters such as mass and rigidity which we meet within matter will naturally be absent in ether but the ether will have new and definite characters of its own non-material ocean of ether
—The Nature of the Physical World p 31

4 Thus it is proved that science and Jam Physics agree absolutely so far as they call Dharm (Ether) non-material, non-atomic, non-discrete, continuous, co extensive with space, indivisible and as a necessary medium for motian and one which does not itself move

धर्म-द्रव्य और ईश्वर पर तुलनात्मक दृष्टि से चिन्तन करते हुए प्रोफेसर जी० आर० जैन लिखते हैं कि यह प्रमाणित हो गया है कि जैन दर्शनकार व आधुनिक वैज्ञानिक यहाँ तक एक है कि धर्म-द्रव्य या ईश्वर अभौतिक, अपरिमाणविक, अविभाज्य, अखण्ड, आकाश के समान व्यापक, अरूप, गति का माध्यम और अपने-आप में स्थिर है ।

अधर्मास्तिकाय

जैसे गति करने में अधर्मास्तिकाय कारण है वैसे ही अवस्थिति में अधर्मास्तिकाय कारण है । जैसे धर्म के अभाव में गति नहीं हो सकती वैसे अधर्म के अभाव में स्थिति नहीं हो सकती । धर्म के समान वह भी सर्वलोकव्यापी है, अखण्ड है, जैसे सम्पूर्ण तिल में तैल होता है वैसे ही सम्पूर्ण लोकाकाश में अधर्मास्तिकाय है । जैसे वृक्ष की शीतल छाया पथिकों के विश्राम में सहायक होती है वैसे ही अधर्म द्रव्य जीव और पुद्गल की अवस्थिति में सहायक है ।

प्रश्न है कि अधर्म स्थिति में किस ढंग से किस प्रकार की सहायता करता है ? उत्तर है कि अधर्म के अभाव में केवल गति ही गति रहेगी, किसी भी प्रकार की सन्तुलित स्थिति संभव नहीं होगी । जो द्रव्य पदार्थों के सन्तुलन का माध्यम है वह अधर्म द्रव्य है ।

दूसरा प्रश्न यह है कि धर्म और अधर्म ये दोनों लोकाकाशव्यापी हैं, दोनों का एक ही स्थान है । दोनों का परिमाण भी एक ही है, दोनों त्रैकालिक हैं । दोनों अमूर्त हैं, अजीव हैं, अनुमेय हैं, इतनी बहुत दोनों में समानता होने पर भी उन्हें एक क्यों नहीं कहते ?

उत्तर है—धर्म और अधर्म इन दोनों का कार्य पृथक्-पृथक् है । एक गति में सहायक है तो दूसरा स्थिति में सहायक है । दोनों परस्पर विरोधी कार्य करते हैं इसलिए दोनों एक नहीं हो सकते ।

तीसरा प्रश्न है कि धर्म और अधर्म ये अमूर्त द्रव्य हैं, अमूर्त होने से वे गति और स्थिति में किस प्रकार सहायक हो सकते हैं ? उत्तर है—सहायता देने की सामर्थ्य केवल मूर्त में ही नहीं किन्तु अमूर्त में भी होती है । जैसे आकाश अमूर्त है तो भी वह अपने में पदार्थ को स्थान देता है, वैसे ही धर्म और अधर्म गति और स्थिति में सहायक हैं । आकाश के लिए अवकाश प्रदान करना असंभव नहीं है वैसे ही धर्म और अधर्म के लिए गति और स्थिति में सहायक होना असंभव नहीं है ।

प्रश्न है कि धर्म के समान अधर्म को भी लोक व्यापक मानेंगे तो वे दोनों एक दूसरे में मिल जायेंगे, फिर दोनों में किसी भी प्रकार का भेद नहीं रहेगा ।

उत्तर है कि एक से अधिक तत्त्वों के सर्वव्यापक होने पर भी उनमें अपने-अपने कार्य की दृष्टि से भिन्नता है । जैसे अनेक दीपकों के प्रकाश एक दूसरे से मिल जाने पर भी उनमें पृथक्ता रहती है । परस्पर मिल जाने पर भी उनमें से किसी का अस्तित्व समाप्त नहीं होता, वैसे ही धर्म और अधर्म के लोकव्यापक होने पर भी उनमें से किसी का अस्तित्व समाप्त नहीं होता ।

कितने ही आधुनिक विद्वान अधर्म की तुलना, या समानता 'गुरुत्वाकर्षण' (gravitation) एव फील्ड (field) के साथ करते हैं किन्तु डाक्टर मोहन लाल जी मेहता का मन्तव्य है कि गुरुत्वाकर्षण और फील्ड से अधर्म पृथक् और एक स्वतन्त्र तत्त्व है ।

आचार्य सिद्धसेन दिवाकर धर्म-अधर्म के स्वतन्त्र द्रव्यत्व को अनावश्यक मानते हैं । उनका अभिमत है कि ये दोनों द्रव्य नहीं, द्रव्य के पर्याय मात्र हैं ।^१

आकाशास्तिकाय

जो द्रव्य जीव, पुद्गल, धर्म, अधर्म और काल को स्थान प्रदान करता है वह आकाश द्रव्य है ।^२ आकाश सभी द्रव्यों का आधारभूत भाजन (पात्र विशेष) है ।^३

गणधर गौतम ने जिज्ञासा प्रस्तुत की—भगवन् ! आकाश तत्त्व से जीवों और अजीवों को क्या लाभ होता है ?

भगवान् महावीर ने कहा—गौतम ! आकाश नहीं होता तो ये जीव कहाँ होते ? ये धर्मास्तिकाय और अधर्मास्तिकाय कहाँ व्याप्त होते ? काल

१ प्रयोगविलसाकर्म, तदभावस्थितिस्तथा ।
लोकानुभाववृत्तान्त किं धर्माधर्मयो फलम् ॥

—निश्चयद्वात्रिशिका २४

२ आकाशस्यावगाह ।

—तत्त्वार्थ सूत्र ५।१८

३ भाष्येण सव्वदव्वाणं नहं ओगाहलक्खण ।

—उत्तरा० २८।६

कहाँ पर बरतता ? पुद्गल का रगमच कहाँ पर वनता ? यह विश्व निराधार ही होता ।^१

आकाश कोई ठोस द्रव्य नहीं अपितु खाली स्थान है, वह सर्वव्यापी, अमूर्त और अनन्त प्रदेश वाला है । उसके दो विभाग किये गये हैं, लोकाकाश और अलोकाकाश ।^२ जैसे जल का आश्रय-स्थान जलाशय कहलाता है वैसे ही समस्त-द्रव्यों का आश्रय-स्थान लोकाकाश है । सहज जिज्ञासा हो सकती है कि आकाश एक और अखण्ड द्रव्य है तो फिर उसे दो विभागों में कैसे विभक्त किया गया ? समाधान है कि 'लोकाकाश और अलोकाकाश का विभाजन किया गया है वह धर्मद्रव्य अधर्मद्रव्य आदि के आधार से किया गया है किन्तु आकाश की अपेक्षा से नहीं किया गया ।' वस्तुतः आकाश एक अखण्ड द्रव्य है परन्तु आकाश के जिस खण्ड में धर्म, अधर्म, जीव, पुद्गल और काल रहते हैं वह लोकाकाश है और जिस खण्ड में उनका अभाव है, वह अलोकाकाश है । स्वरूपतः आकाश एक है, अखण्ड है और सर्वव्यापी है । आकाश लोक और अलोक सभी स्थानों पर एक सदृश है उसमें किञ्चित् भी अन्तर नहीं है ।

प्रश्न है, जो अवकाश दे वह आकाश है । पाँच द्रव्यों को आश्रय देने के कारण लोकाकाश को तो आकाश कहना उचित है, पर अलोकाकाश तो किसी को भी आश्रय नहीं देता फिर भी उसे आकाश क्यों कहा जाता है ? उत्तर है—आकाश का धर्म तो अवकाश देना है किन्तु आकाश उसे ही अवकाश देता है जो उसमें रहता हो, अलोकाकाश में कोई भी द्रव्य नहीं रहता, फिर आकाश किसे अवकाश दे ? यदि वहाँ पर कोई भी द्रव्य होता और आकाश उसे अवकाश नहीं देता तो कहा जा सकता था कि अलोक में आकाश का अभाव है किन्तु वहाँ पर कोई भी द्रव्य नहीं पहुँचता उसमें अलोकाकाश का क्या अपराध ? वस्तुतः धर्म और अधर्म द्रव्य का अभाव होने से ही अलोकाकाश में अन्य द्रव्यों की सत्ता नहीं है । सीमारहित होने से आकाश को अनन्त माना गया है । आधुनिक दर्शनशास्त्र में धर्म, अधर्म और आकाश इन तीन द्रव्यों की शक्तियाँ आकाश में ही मानी हैं ।

प्रश्न है—किसी पदार्थ को आकाश कैसे स्थान देता है ? जिसे पूर्व-

१ भगवती १३।४

२ उत्तराख्ययन ३६।२

स्थान प्राप्त नहीं है उसे स्थान देता है, या जिसे पूर्व-स्थान प्राप्त है उसे नवीन स्थान देता है ?

उत्तर है—प्रत्येक पदार्थ लोक में किसी न किसी स्थान पर अवस्थित है ही। वही पदार्थ एक स्थान से दूसरे स्थान पर जाता है। आकाश जिस प्रकार अनादि है उसी प्रकार अन्य द्रव्य भी अनादि है।

प्रश्न—सभी द्रव्यों का युगपत्-अस्तित्व है फिर आकाश को अन्य द्रव्यों का आधार मानकर धर्म-अधर्म आदि द्रव्यों को आधेय मानना कहाँ तक उचित है ?

उत्तर—आकाश अन्य द्रव्यों से अधिक विस्तृत है इसलिए वह आधार है और अन्य द्रव्य उसमें रहते हैं इसलिए आधेय हैं। जैसे शरीर और हस्तादि में आधाराधेय-भाव देखा जाता है। समस्त पदार्थ एक-दूसरे के आधार से टिके हुए हैं। जैनदृष्टि से पृथ्वी का आधार जल है, जल का आधार वायु है और वायु का आधार आकाश है किन्तु आकाश का कोई भी आधार नहीं है। वह स्वप्रतिष्ठित है। उसके लिए किसी अन्य द्रव्य की आवश्यकता नहीं।

लोकाकाश असंख्यात प्रदेश वाला है और अलोकाकाश अनन्त प्रदेश वाला है। यो सम्पूर्ण आकाश के भी अनन्त प्रदेश हैं। अनन्त में से असंख्यात को यदि हम पृथक् भी कर दे तो भी बाद में वे अनन्त ही रहेंगे चूँकि अनन्त, परीतानन्त, युक्तानन्त और अनन्तानन्त के भेद से तीन प्रकार का है।^१ और इन सबके प्रकार भी अनन्त हैं।

बौद्ध, वैशेषिक, सांख्य और वेदान्तदर्शनो ने भी आकाश-द्रव्य को माना है, किन्तु जैनदर्शन में जैसा आकाशद्रव्य का निरूपण है वैसा वहाँ नहीं है। बौद्धदर्शन में आकाश का स्वरूप आवरणाभाव माना है और उसे असंस्कृत धर्मों (जिसमें उत्पाद-विनाश नहीं होता) में गिनाया है।^२ किन्तु जैनदर्शन में आकाश को अभावात्मक स्वीकार नहीं किया है। इसके अतिरिक्त आकाश को असंस्कृत धर्म भी नहीं कह सकते क्योंकि उसमें उत्पाद-विनाश और स्थिरतारूप द्रव्य का सामान्य लक्षण पाया जाता है। वैशेषिकदर्शन में आकाश को यद्यपि एक स्वतन्त्र द्रव्य माना गया है किन्तु

१ तत्त्वार्थ राजवार्तिक ५।१०।२

२ बौद्धदर्शन, बलदेव उपाध्याय पृ० २३६

वहाँ शब्द-गुण के जनक को आकाश कहा गया है। इसके अतिरिक्त दिशा को आकाश से अलग माना गया है।^१ जिसका गुण शब्द है वह आकाश है और जो बाह्य जगत् को देशस्थ करता है वह दिक् है।^२ न्यायकारिकावली के अभिमतानुसार दूरत्व और सामीप्य तथा क्षेत्रीय परत्व और अपरत्व की बुद्धि का जो हेतु है वह दिक् है। वह एक और नित्य है। उपाधि-भेद से उसके पूर्व, पश्चिम आदि विभाग होते हैं।^३ जैनदर्शन में दिशा को आकाश से अलग नहीं माना है क्योंकि आकाश के प्रदेशों में ही दिशा की कल्पना की जाती है। इसके अतिरिक्त आकाश शब्द गुण का जनक नहीं हो सकता चूँकि शब्द मूर्तिक पुद्गल विशेष है और आकाश अमूर्तिक द्रव्य है। अमूर्तिक द्रव्य मूर्तिक का जनक किस प्रकार हो सकता है? इसी तरह प्रकृति (अचेतन) का विकार या ब्रह्म का विवर्त भी आकाश नहीं हो सकता^४, चूँकि आकाश एक स्वतन्त्र द्रव्य है।

जैनदर्शन के अनुसार द्रव्य की अपेक्षा से आकाश अनन्त प्रदेशात्मक द्रव्य है। क्षेत्र की अपेक्षा से आकाश अनन्त विस्तार वाला है—लोक अलोकमय है। काल की अपेक्षा से आकाश अनादि अनन्त है और भाव की अपेक्षा से आकाश अमूर्त है।

वस्तु का व्यपदेश या प्ररूपण आकाश के जिस भाग से किया जाता है वह दिक् है।

तिर्यक् लोक से दिशा और अनुदिशा की उत्पत्ति होती है।

आकाश के दो प्रदेशों से दिशा का प्रारम्भ होता है और वह दिशा

१ तत्र द्रव्याणि पृथिव्यप्तेजोवाय्वाकाशकालदिगात्ममनासि नवैव । शब्दगुण-
कमाकाशम् । तत्र्यैकं विभुनित्यं च ।* प्राच्यादिव्यवहारहेतुर्दिक् ।

—तर्कसंग्रह पृ० २, ६

२ वैशेषिक सूत्र २।२।१३

३ दूरान्तिकादिधीहेतुरिका नित्यादिगुच्यते ।

उपाधिभेदादेकापि प्राच्यादि व्यपदेशभाक् ॥

—न्यायकारिकावली ४६, ४७

४ (क) आकाश को वेदान्तदर्शन में ब्रह्म का विवर्त तथा सात्यदर्शन में प्रकृति का विकार माना गया है ।

—देखिए वेदान्तसार, सदानन्द (विद्याभवन संस्कृत ग्रन्थमाला, चौखम्बा) पृ० ३२

(ख) सात्यवारिका श्लोक ३

दो-दो प्रदेशों की वृद्धि करती हुई असंख्य प्रदेशात्मक बन जाती है। अनु-दिशा केवल एक देशात्मक होती है। ऊर्ध्व और अधोदिशा का प्रारम्भ चार प्रदेशों से होता है। उसमें अन्त तक चार ही प्रदेश रहते हैं किन्तु वृद्धि नहीं होती।^१

जो व्यक्ति जहाँ है, उस व्यक्ति के जिस ओर सूर्योदय होता है, वह उसके लिए पूर्वदिशा है जिस ओर सूर्यास्त होता है वह पश्चिम दिशा है, उस व्यक्ति के दाहिने हाथ की ओर दक्षिण दिशा है और बाये हाथ की ओर उत्तर दिशा है। इन दिशाओं को ताप-दिशा भी कहा गया है।^२

आचाराग निर्युक्ति में निमित्त-कथन आदि प्रयोजन के लिए दिशा का एक प्रकार और भी बताया है। प्रज्ञापक जिस ओर मुँह किये होता है, वह पूर्व दिशा उसका पृष्ठ भाग पश्चिम दिशा और दोनों पार्श्व दक्षिण और उत्तर होते हैं। इन्हे प्रज्ञापक दिशा कहा है।^३

स्मरण रखना चाहिए कि दिशा कोई स्वतन्त्र द्रव्य नहीं है। आकाश के प्रदेशों में सूर्योदय की अपेक्षा दिशाओं की कल्पना की गई है। आकाश के प्रदेशों में पक्तियाँ सभी तरफ कपड़े में तन्तु के समान श्रेणीबद्ध हैं। एक परमाणु जितने आकाश को रोकता है वह प्रदेश कहलाता है। इस नाप से आकाश के अनन्त प्रदेश हैं। यदि हम पूर्व, पश्चिम आदि का व्यवहार होने से दिशा को एक स्वतन्त्र द्रव्य मानेंगे तो पूर्व देश, पश्चिम देश, आदि व्यवहारों से 'देश द्रव्य' भी स्वतन्त्र मानना होगा, फिर प्रान्त-जिला आदि अनेक स्वतन्त्र द्रव्यों की कल्पना करनी होगी, जो उचित नहीं है।^४

आधुनिक वैज्ञानिक प्रयोगों ने आकाश में शब्द गुण की कल्पना को असत्य सिद्ध कर दिया है। शब्द पुद्गल है। जो शब्द पौद्गलिक इन्द्रियो से ग्रहण किया जाता है, पुद्गलो से टकराता है, पुद्गलो से रोका जाता है, पुद्गलो में भरा जाता है वह पौद्गलिक ही हो सकता है। एतदर्थ शब्द गुण के आधार के रूप में आकाश का अस्तित्व नहीं मान सकते। केवल

१ आचाराग निर्युक्ति ४२, ४४

२ आचाराग निर्युक्ति ४७, ४८

३ आचाराग निर्युक्ति ५१

४ जैनदर्शन—डा० महेन्द्रकुमार जैन पृ० १७४

पुद्गल द्रव्य का परिणमन आकाश नहीं हो सकता चूँकि एक ही द्रव्य के मूर्त और अमूर्त, व्यापक और अव्यापक आदि दो विरुद्ध परिणमन नहीं हो सकते ।

साख्यदर्शन एक प्रकृति तत्त्व को मानकर उसी प्रकृति के पृथ्वी आदि भूत और आकाश ये दोनों परिणमन मानता है किन्तु चिन्तनीय प्रश्न यह है कि एक प्रकृति का घट, पट, पृथ्वी, जल, अग्नि और वायु प्रभृति विविध रूपी भौतिक कार्यों के आकार में परिणमन करना युक्ति और अनुभव इन दोनों से मेल नहीं खाता है । इस विराट् विश्व के अनन्त रूपी भौतिक कार्यों की अपनी अलग-अलग सत्ता देखी जाती है । सत्त्व, रज और तम इन तीन गुणों का सादृश्य देखकर इन सबको एक जातीय या समान जातीय तो कह सकते हैं किन्तु एक नहीं कह सकते । किञ्चित् समानता होने के बावजूद भी कार्यों का एक कारण से उत्पन्न होना भी आवश्यक नहीं है । विभिन्न कारणों से समुत्पन्न शताधिक घट-पटादि कार्य यत्-किञ्चित् समानता रखते ही है तथापि मूर्त्तिक और अमूर्त्तिक, रूपी और अरूपी, व्यापक और अव्यापक, सक्रिय और निष्क्रिय आदि रूप से विरुद्ध धर्म वाले पृथ्वी आदि और आकाश को एक प्रकृति का परिणमन मानना ब्रह्मवाद की माया में ही एक अंश में समा जाता है । ब्रह्मवाद चेतन और अचेतन सभी पदार्थों को एक ब्रह्म का विवर्त मानता है और यह साख्यदर्शन सभी जड़ों को एक जड़ प्रकृति की पर्याय मानता है ।

त्रिगुणात्मकत्व का अन्वय होने से सभी त्रिगुणात्मक कारण से उत्पन्न हैं तो आत्मत्व का अन्वय सभी आत्माओं में मिलता है और सत्ता का अन्वय सभी चेतन और अचेतन पदार्थों में पाया जाता है तो इन सबको एक 'अद्वैत-सत्' कारण से उत्पन्न हुआ मानना होगा जो प्रतीति और वैज्ञानिक प्रयोग इन दोनों से मेल नहीं खाता है । अपने अपने विभिन्न कारणों से समुत्पन्न होने वाले स्वतन्त्र जड़ और चेतन, मूर्त्त और अमूर्त्त आदि विविध पदार्थों में अनेक प्रकार के पर-अपर सामान्यों का सादृश्य दिखलाई देता है किन्तु इससे सब एक नहीं हो सकते । इसलिए आकाश प्रकृति की पर्याय नहीं है किन्तु स्वतन्त्र द्रव्य है । जो अमूर्त्त है, निष्क्रिय है, सर्वव्यापक और अनन्त है ।

जल आदि पुद्गल द्रव्य अपने में अन्य पुद्गलादि द्रव्यों को जो अवकाश या स्थान प्रदान करते हैं, यह उनके तरल परिणमन और शिथिल

दो-दो प्रदेशों की वृद्धि करती हुई असंख्य प्रदेशात्मक बन जाती है। अनु-दिशा केवल एक देशात्मक होती है। ऊर्ध्व और अधोदिशा का प्रारम्भ चार प्रदेशों से होता है। उसमें अन्त तक चार ही प्रदेश रहते हैं किन्तु वृद्धि नहीं होती।^१

जो व्यक्ति जहाँ है, उस व्यक्ति के जिस ओर सूर्योदय होता है, वह उसके लिए पूर्वदिशा है जिस ओर सूर्यास्त होता है वह पश्चिम दिशा है, उस व्यक्ति के दाहिने हाथ की ओर दक्षिण दिशा है और बाये हाथ की ओर उत्तर दिशा है। इन दिशाओं को ताप-दिशा भी कहा गया है।^२

आचाराग निर्युक्ति में निमित्त-कथन आदि प्रयोजन के लिए दिशा का एक प्रकार और भी बताया है। प्रज्ञापक जिस ओर मुँह किये होता है, वह पूर्व दिशा उसका पृष्ठ भाग पश्चिम दिशा और दोनों पार्श्व दक्षिण और उत्तर होते हैं। इन्हें प्रज्ञापक दिशा कहा है।^३

स्मरण रखना चाहिए कि दिशा कोई स्वतन्त्र द्रव्य नहीं है। आकाश के प्रदेशों में सूर्योदय की अपेक्षा दिशाओं की कल्पना की गई है। आकाश के प्रदेशों में पक्तीर्या सभी तरफ कपड़े में तन्तु के समान श्रेणीबद्ध हैं। एक परमाणु जितने आकाश को रोकता है वह प्रदेश कहलाता है। इस नाप से आकाश के अनन्त प्रदेश हैं। यदि हम पूर्व, पश्चिम आदि का व्यवहार होने से दिशा को एक स्वतन्त्र द्रव्य मानेंगे तो पूर्व देश, पश्चिम देश, आदि व्यवहारों से 'देश द्रव्य' भी स्वतन्त्र मानना होगा, फिर प्रान्त-जिला आदि अनेक स्वतन्त्र द्रव्यों की कल्पना करनी होगी, जो उचित नहीं है।^४

आधुनिक वैज्ञानिक प्रयोगों ने आकाश में शब्द गुण की कल्पना को असत्य सिद्ध कर दिया है। शब्द पुद्गल है। जो शब्द पौद्गलिक इन्द्रियो से ग्रहण किया जाता है, पुद्गलो से टकराता है, पुद्गलो से रोका जाता है, पुद्गलो में भरा जाता है वह पौद्गलिक ही हो सकता है। एतदर्थ शब्द गुण के आधार के रूप में आकाश का अस्तित्व नहीं मान सकते। केवल

१ आचाराग निर्युक्ति ४२, ४४

२ आचाराग निर्युक्ति ४७, ४८

३ आचाराग निर्युक्ति ५१

४ जैनदर्शन—डा० महेन्द्रकुमार जैन पृ० १७४

पुद्गल द्रव्य का परिणमन आकाश नहीं हो सकता चूँकि एक ही द्रव्य के मूर्त्त और अमूर्त्त, व्यापक और अव्यापक आदि दो विरुद्ध परिणमन नहीं हो सकते ।

सांख्यदर्शन एक प्रकृति तत्त्व को मानकर उसी प्रकृति के पृथ्वी आदि भूत और आकाश ये दोनों परिणमन मानता है किन्तु चिन्तनीय प्रश्न यह है कि एक प्रकृति का घट, पट, पृथ्वी, जल, अग्नि और वायु प्रभृति विविध रूपी भौतिक कार्यों के आकार में परिणमन करना युक्ति और अनुभव इन दोनों से मेल नहीं खाता है । इस विराट् विश्व के अनन्त रूपी भौतिक कार्यों की अपनी अलग-अलग सत्ता देखी जाती है । सत्त्व, रज और तम इन तीन गुणों का सादृश्य देखकर इन सबको एक जातीय या समान जातीय तो कह सकते हैं किन्तु एक नहीं कह सकते । किञ्चित् समानता होने के बावजूद भी कार्यों का एक कारण से उत्पन्न होना भी आवश्यक नहीं है । विभिन्न कारणों से समुत्पन्न शताधिक घट-पटादि कार्य यत्-किञ्चित् समानता रखते ही हैं तथापि मूर्त्तिक और अमूर्त्तिक, रूपी और अरूपी, व्यापक और अव्यापक, सक्रिय और निष्क्रिय आदि रूप से विरुद्ध धर्म वाले पृथ्वी आदि और आकाश को एक प्रकृति का परिणमन मानना ब्रह्मवाद की माया में ही एक अंश में समा जाना है । ब्रह्मवाद चेतन और अचेतन सभी पदार्थों को एक ब्रह्म का विवर्त मानता है और यह सांख्यदर्शन सभी जड़ों को एक जड़ प्रकृति की पर्याय मानता है ।

त्रिगुणात्मकत्व का अन्वय होने से सभी त्रिगुणात्मक कारण से उत्पन्न हैं तो आत्मत्व का अन्वय सभी आत्माओं में मिलता है और सत्ता का अन्वय सभी चेतन और अचेतन पदार्थों में पाया जाता है तो इन सबको एक 'अद्वैत-सत्' कारण से उत्पन्न हुआ मानना होगा जो प्रतीति और वैज्ञानिक प्रयोग इन दोनों से मेल नहीं खाता है । अपने-अपने विभिन्न कारणों से समुत्पन्न होने वाले स्वतन्त्र जड़ और चेतन, मूर्त्त और अमूर्त्त आदि विविध पदार्थों में अनेक प्रकार के पर-अपर सामान्यों का सादृश्य दिखलाई देता है किन्तु इससे सब एक नहीं हो सकते । इसलिए आकाश प्रकृति की पर्याय नहीं है किन्तु स्वतन्त्र द्रव्य है । जो अमूर्त्त है, निष्क्रिय है, सर्वव्यापक और अनन्त है ।

जल आदि पुद्गल द्रव्य अपने में अन्य पुद्गलादि द्रव्यों को जो अवकाश या स्थान प्रदान करते हैं, यह उनके तरल परिणमन और शिथिल

बन्ध के कारण है। वस्तुतः जल में रहा हुआ आकाश ही अवकाश देने वाला है।

बौद्धदर्शन में आकाश

बौद्ध दार्शनिकों ने आकाश को असंस्कृत धर्मों में गिना है और उसका वर्णन उन्होंने अनावृत्ति—आवरणभाव के रूप में किया है।^१ यह न किसी को आवरण करता है और न किसी से आवृत ही होता है। जिसमें उत्पादादि धर्म पाये जायें वह संस्कृत है किन्तु सर्वक्षणिकवादी बौद्ध आकाश को असंस्कृत मानते हैं अर्थात् उसे उत्पादादि धर्म से रहित मानते हैं। वैभाषिकों के विवेचन से यह स्पष्ट है कि आकाश का वर्णन भले ही अनावृत्ति के रूप में किया जाय किन्तु वह भावात्मक पदार्थ है।^२ प्रश्न यह है कि कोई भी भावात्मक पदार्थ बौद्धदर्शन के अनुसार उत्पादादिशून्य किस प्रकार हो सकता है। यह संभव है कि उसमें होने वाले उत्पादादि का हम वर्णन न करें किन्तु स्वरूपभूत उत्पादादि से इन्कार नहीं किया जा सकता और न उसे केवल आवरणभावरूप ही मान सकते हैं। चार महाभूतों के समान वह निष्पन्न नहीं होता, किन्तु अन्य पृथ्वी आदि धातुओं के परिच्छेद—दर्शन मात्र से इसका परिज्ञान होता है। एतदर्थ ही अभिघम्ममत्थसंग्रह में आकाश को परिच्छेदरूप कहा है। किन्तु आकाश केवल परिच्छेदरूप नहीं हो सकता चूँकि वह अर्थक्रियाकारी है, एतदर्थ वह उत्पादादि लक्षणों से युक्त एक संस्कृत पदार्थ है।

वैज्ञानिक दृष्टि से आकाश

पाश्चात्य दार्शनिकों में आकाश तत्त्व की वास्तविकता और अवास्तविकता को लेकर दो पक्ष हैं। डेकार्टेस, लाइबनीज, पाण्डित्यवादी दार्शनिक, कान्ट आदि आकाश को स्वतन्त्र वस्तु-सापेक्ष वास्तविक नहीं मानते, किन्तु प्लुतो, अरस्तु, गेसेन्डी आदि आकाश को एक स्वतन्त्र वस्तु सापेक्ष वास्तविक मानते हैं। जैनदर्शन आकाश को अस्तिकाय मानता है, जो वास्तविक है। वास्तविकता की दृष्टि से जैनदर्शन द्वितीय पक्ष के साथ मेल खाता है।

१ तत्राकाशमनावृत्ति
२ छिद्रमाकाशघात्वात्म्यम् आलोक्यतमसी किल

—अभिघर्मकोश १।५
—अभिघर्मकोश १।२८

आकाश की शून्याशून्यता को लेकर के भी दो पक्ष हैं। पाण्डित्यवादी दार्शनिक कान्ट, गेसेन्डी आदि शून्य आकाश का अस्तित्व भी वास्तविक मानते हैं। डेकार्टस, लाइबनीज, प्लेटो, अरस्तु आदि का मन्तव्य है कि पदार्थों के अभाव में आकाश का कोई अस्तित्व नहीं है। सैद्धान्तिक दृष्टि से जैनदर्शन प्रथम पक्ष के साथ सादृश्य रखता है। अलोकाकाश विल्कुल ही रिक्त है तथापि वास्तविक है। लोकाकाश में भी निश्चयदृष्टि से शून्यता की विद्यमानता स्वीकार की गई है, परन्तु व्यावहारिकदृष्टि से सम्पूर्ण लोकाकाश पदार्थों से व्याप्त है।

आकाश के स्वरूप के सम्बन्ध में पाण्डित्यवादी कान्ट आदि का अभिमत है कि आकाश की कल्पना हम इसलिए करते हैं कि वास्तविक पदार्थों के विस्तार को देखते हुए हमें यह सहज ही अनुभव होता है कि इसका कोई न कोई आधार अवश्य ही होना चाहिए। अतः आकाश अपने आप में कोई वास्तविक तत्त्व नहीं है किन्तु हमारे मस्तिष्क की कल्पना है, यदि हम उसे वास्तविक मानले तो ईश्वर और आकाश में कोई भी अन्तर नहीं रहेगा।^१ आकाश केवल ज्ञाता-सापेक्ष तत्त्व है अथवा प्राग्-अनुभव-अन्त दर्शन की उपज ही है।

समीक्षा—पाण्डित्यवादियों ने आकाश को वास्तविक नहीं माना है, पर प्रस्तुत धारणा तर्क-सगत नहीं है। चूँकि वास्तविक पदार्थों का आधार यदि वास्तविक नहीं है तो काल्पनिक आश्रय के द्वारा उसका टिकना किस प्रकार हो सकता है? अतः उसे वास्तविक मानना चाहिए। दूसरी बात वास्तविक मानने पर ईश्वर और आकाश में कोई अन्तर नहीं रहेगा, यह मान्यता भी तर्कसगत नहीं है, क्योंकि ईश्वर की सर्वव्यापकता की कल्पना भी स्वयं आधाररहित है, अतः आकाश को वास्तविक मानने में किसी प्रकार की आपत्ति नहीं है। तीसरी बात, कान्ट ने 'आकाश को केवल एक प्राग्-अनुभव-अन्तर्दर्शन' की उपज लिखा है किन्तु यह भी तर्क की दृष्टि से उचित नहीं है।^२ क्योंकि अब युक्लिडियेतर भूमिति के आविष्कार के पश्चात् तो कान्ट की प्रस्तुत मान्यता का प्रत्यक्षत खण्डन हो

१ कोस्मोलोजी पृ० १०१

२ कोस्मोलोजी पृ० ६७

जाता है।^१ जैनदर्शन की आकाश सम्बन्धी मान्यता और कान्ट की विचार-धारा में इतना-सा साम्य है कि दोनों ने शून्य आकाश के अस्तित्व को स्वीकार किया है।

प्लेटो, अरस्तु ने आकाश को भौतिक पदार्थ से सम्बन्धित माना है। प्लेटो ने 'कोरा' तत्त्व को माना है। अरस्तु का मन्तव्य है कि भौतिक पदार्थ के अभाव में आकाश को स्वीकार नहीं कर सकते। डेकार्ट्स का मन्तव्य है कि आकाश को भौतिक पदार्थ का गुण मानना तर्कसंगत नहीं है।

समीक्षा—आकाश का यदि अस्तित्व है तो वह भूत से सर्वथा भिन्न और स्वतन्त्र होना चाहिए। भौतिक विश्व सान्त है और आकाश अनन्त है। स्थान प्राप्त करना और स्थान को रोकना, यह भौतिक पदार्थ का गुण है, पर जिसमें स्थान पाया जाता है वह उससे पृथक् है। अनेक पदार्थों का एक ही स्थान में आश्रित होना और एक ही पदार्थ का कालान्तर में अनेक स्थानों में आश्रित होना, आश्रय देने वाले तत्त्व को आश्रित तत्त्व से पृथक् कर देता है। जैनदर्शन के अभिमतानुसार आकाशास्तिकाय के एक प्रदेश पर अनन्त भौतिक पदार्थ आश्रय ग्रहण कर सकते हैं। आकाश अमूर्त है जबकि भौतिक पदार्थ वर्णादि गुण-युक्त होने से मूर्त है। अमूर्त आकाश मूर्त पदार्थ का गुण कदापि नहीं हो सकता।

लाइबनीज आदि कुछ दार्शनिक आकाश को दृश्य पदार्थों का क्रम रूप मानते हैं। महात् वैज्ञानिक आइन्स्टीन आदि ने भी प्रस्तुत मान्यता स्वीकार की है।

गैसेण्टी आदि का मन्तव्य है कि आकाश ज्ञाता (आत्मा) और भूत (मैटर) से सर्वथा भिन्न एक स्वतन्त्र वास्तविकता है। यह मान्यता जैनदर्शन के समान ही है। यही मान्यता न्यूटन के आकाश सम्बन्धी वैज्ञानिक विश्लेषण का आधार रही है। न्यूटन आदि ने और जैनदर्शन ने आकाश को एक स्वतन्त्र वस्तु-सापेक्ष वास्तविकता के रूप में स्वीकार किया है, एवं उसको अगतिशील, एक, अखण्ड, शून्यता की क्षमता वाला स्वीकार किया है।

१ (क) वैज्ञानिक आधार पर इसके खण्डन के लिए देखें "फिजिक्स एण्ड फिलोसोफी" ले० बरनर हाईसनबर्ग पृ० ८१

(ख) फ्राम युक्लिड टू एडिन्ग्टन पृ० १६-१७

(ग) दी फिलोसोफी आफ स्पेस एण्ड टाइम, इन्ट्रोडक्शन, पृ० ६०

तथापि दोनों में एक बहुत बड़ा अन्तर है। न्यूटनीय भौतिक विज्ञान ने आकाश के साथ भौतिक ईथर का अविच्छिन्न सम्बन्ध स्थापित कर गति की समस्या को सुलझाने का प्रयास किया है किन्तु जैनदर्शन अभौतिक ईथर (धर्म द्रव्य-अधर्म द्रव्य) के सिद्धान्त से गति-स्थिति की समस्या का समाधान करता रहा है। यह सत्य है कि न्यूटन के सिद्धान्तों ने ऐसी समस्या पैदा कर दी थी जो कभी भी सुलझ नहीं सकती थी जिससे आपेक्षिकता के सिद्धान्त ने न्यूटन के भौतिक ईथर को तिलाञ्जलि दी। पाश्चात्य महान् दार्शनिक बरट्रेण्ड रसेल ने इस तथ्य को स्वीकार करते हुए लिखा है— “न्यूटन का निरपेक्ष आकाश का सिद्धान्त उस दुविधा को दूर करता है जो ‘शून्य’ और वास्तविकता के सम्बन्ध से उपस्थित होती है। तर्कशास्त्र के आधार पर इस सिद्धान्त का खण्डन नहीं किया जा सकता। इस सिद्धान्त के विरोध में मुख्य कारण यही है कि निरपेक्ष आकाश को जानना विल्कुल संभव नहीं है, इसीलिए प्रायोगिक विज्ञान में उसकी धारणा कोई अनिवार्य परिकल्पना नहीं बन सकती। इससे भी अधिक व्यावहारिक कारण यह है कि भौतिक विज्ञान की गाड़ी इसके बिना भी चल सकती है। इससे स्पष्ट है कि न्यूटन का ‘निरपेक्ष आकाश’ अथवा जैनदर्शन का आकाशास्तिकाय का सिद्धान्त तर्क की दृष्टि से बजनदार है और अकार्य है।”

काल

काल के सम्बन्ध में जैन-साहित्य में दो मत हैं। एक मत के अनुसार काल स्वतन्त्र द्रव्य नहीं है। ‘काल’ जीव और अजीव द्रव्य का पर्याय प्रवाह है। इस दृष्टि से जीव और अजीव द्रव्य का पर्याय परिणमन ही उपचार से काल कहा जाता है, अतः जीव और अजीव को ‘काल’ द्रव्य जानना चाहिए वह पृथक् तत्त्व नहीं है।

द्वितीय मत के अनुसार काल एक सर्वथा स्वतन्त्र द्रव्य है। उसका स्पष्ट आघोष है कि जीव और पुद्गल जैसे स्वतन्त्र द्रव्य हैं उसी प्रकार काल भी है, अतः काल को जीव आदि की पर्याय प्रवाह रूप न मानकर पृथक् तत्त्व मानना चाहिए।

श्वेताम्बर आगम साहित्य भगवती^१, उत्तराध्ययन^२, जीवाभिगम^३,

१ भगवती २५।४।७३४

२ उत्तराध्ययन २८।७-८

३ जीवाभिगम

प्रज्ञापना^१ आदि मे काल सम्बन्धी दोनो मान्यताओ का उल्लेख है। उसके पश्चात् आचार्य उमास्वाति^२, सिद्धसेन दिवाकर^३, जिनभद्रगणी क्षमा-श्रमण^४, हरिभद्र सूरि^५, आचार्य हेमचन्द्र^६, उपाध्याय यशोविजय जी^७, विनयविजय जी^८, देवचन्द्र जी^९ आदि श्वेताम्बर विज्ञो ने दोनो पक्षो का उल्लेख किया है किन्तु दिगम्बर आचार्य कुन्दकुन्द^{१०}, पूज्यपाद^{११}, भट्टारक अकलकदेव^{१२}, विद्यानन्द स्वामी^{१३} आदि ने केवल द्वितीय पक्ष को ही माना है। वे काल को एक स्वतन्त्र द्रव्य मानते हैं।

प्रथम मत का अभिमत यह है कि समय, आवलिका, मुहूर्त, दिन-रात आदि जो भी व्यवहार काल-साध्य हैं वे सभी पर्याय-विशेष के सकेत हैं। पर्याय, यह जीव-अजीव की क्रिया विशेष है। जो किसी भी तत्त्वान्तर की प्रेरणा के अतिरिक्त होती है, अर्थात् जीव-अजीव दोनो अपने-अपने पर्याय रूप मे स्वत ही परिणत हुआ करते हैं अत जीव-अजीव के पर्याय-पुञ्ज को ही काल कहना चाहिए। काल अपने आप मे कोई स्वतन्त्र द्रव्य नहीं है।^{१४}

द्वितीय मत का अभिमत यह है कि जैसे जीव और पुद्गल स्वय ही गति करते हैं और स्वय ही स्थिर होते हैं, उनकी गति और स्थिति मे निमित्त रूप से धर्मास्तिकाय और अधर्मास्तिकाय को स्वतन्त्र द्रव्य मानते

- १ प्रज्ञापना पद १ सूत्र ३
- २ तत्त्वार्थसूत्र ५।३८-३९ देखें भाष्य व्याख्या सिद्धसेन कृत
- ३ द्वात्रिंशिका
- ४ विशेषावश्यक भाष्य ६२६ और २०६८
- ५ धर्मसंग्रहणी गाथा ३२, मलयगिरि टीका
- ६ योगशास्त्र
- ७ द्रव्यगुणपर्याय रास, देखें प्रकरण ग्लाकर भा० १ गा० १०
- ८ लोकप्रकाश
- ९ नयचक्रसार और आगमसार ग्रन्थ देखें
- १० प्रवचनसार अ० २, गा० ४६-४७
- ११ तत्त्वार्थ० सर्वार्थसिद्धि ५।३८-३९
- १२ तत्त्वार्थ० राजवार्तिक ५।३८-३९
- १३ तत्त्वार्थ० श्लोकवार्तिक ५।३८-३९
- १४ दर्शन और चिन्तन पृ० ३३१, प० मुबलानत्री

है वैसे ही जीव और अजीव में पर्याय-परिणामन का स्वभाव होने पर भी उसके निमित्त कारण रूप काल द्रव्य को मानना चाहिए।^१

उक्त दोनों कथन परस्पर विरोधी नहीं किन्तु सापेक्ष है। निश्चय दृष्टि से काल जीव-अजीव की पर्याय है और व्यवहारदृष्टि से वह द्रव्य है। उसे द्रव्य मानने का कारण उसकी उपयोगिता है। वर्तना, परिणाम, क्रिया, परत्व-अपरत्व ये काल के उपकारक हैं। इन्हीं के कारण वह द्रव्य माना जाता है। उसका व्यवहार पदार्थों की स्थिति आदि के लिए होता है। समय आवलिका रूप काल जीव-अजीव से पृथक् नहीं है, उन्हीं की पर्याय है।

निश्चयदृष्टि से काल को स्वतन्त्र द्रव्य मानने की आवश्यकता नहीं है। उसे जीव और अजीव के पर्यायरूप मानने से ही सभी कार्य व सभी व्यवहार सम्पन्न हो सकते हैं। व्यवहार की दृष्टि से ही उसे स्वतन्त्र द्रव्य माना है और उसे पृथक् द्रव्य गिनाया गया है^२ एवं उसे जीवाजीवात्मक भी कहा है।^३

जैन साहित्य का पर्यवेक्षण करने से यह स्पष्ट ज्ञात होता है कि कहीं पर षट्द्रव्यात्मक लोक कहा है^४ तो कहीं पर पचास्तिकायमय लोक कहा है।^५ पण्डित दलसुख मालवणिया का अभिमत है कि उत्तराध्ययन में जो षट्द्रव्यात्मक लोक कहा है वह अपवाद रूप ही समझना चाहिए।^६

१ वही, पृ० ३३२

२ (क) भगवती २।१०।१२०, १।११।४२४, १३।४।४८२-४८३, २५।४ इत्यादि
(ख) प्रज्ञापना पद १
(ग) उत्तराध्ययन २८।१०

३ स्थानाङ्ग सूत्र ६५

४ धम्मो अघम्मो आगास कालो पुग्गल-जन्तवो ।
एस लोगो त्ति पन्नत्तो जिणेहि वरदसिंहि ॥

—उत्तराध्ययन २८।७

५ (क) किमिय भते । लोएत्ति पवुच्चइ ? गोयमा, पचत्थिकाया ।

—भगवती १३।४।४८१

(ख) पचास्तिकाय गा० ३

६ आगमयुग का जैनदर्शन पृ० २१४

प्रज्ञापना^१ आदि में काल सम्बन्धी दोनों मान्यताओं का उल्लेख है। उसके पश्चात् आचार्य उमास्वाति^२, सिद्धसेन दिवाकर^३, जिनभद्रगणी क्षमा-श्रमण^४, हरिभद्र सूरि^५, आचार्य हेमचन्द्र^६, उपाध्याय यशोविजय जी^७, विनयविजय जी^८, देवचन्द्र जी^९ आदि श्वेताम्बर विज्ञो ने दोनों पक्षों का उल्लेख किया है किन्तु दिगम्बर आचार्य कुन्दकुन्द^{१०}, पूज्यपाद^{११}, भट्टारक अकलकदेव^{१२}, विद्यानन्द स्वामी^{१३} आदि ने केवल द्वितीय पक्ष को ही माना है। वे काल को एक स्वतन्त्र द्रव्य मानते हैं।

प्रथम मत का अभिमत यह है कि समय, आवलिका, मुहूर्त, दिन-रात आदि जो भी व्यवहार काल-साध्य हैं वे सभी पर्याय-विशेष के सकेत हैं। पर्याय, यह जीव-अजीव की क्रिया विशेष है। जो किसी भी तत्त्वान्तर की प्रेरणा के अतिरिक्त होती है, अर्थात् जीव-अजीव दोनों अपने-अपने पर्याय रूप में स्वतः ही परिणत हुआ करते हैं अतः जीव-अजीव के पर्याय-पुञ्ज को ही काल कहना चाहिए। काल अपने आप में कोई स्वतन्त्र द्रव्य नहीं है।^{१४}

द्वितीय मत का अभिमत यह है कि जैसे जीव और पुद्गल स्वयं ही गति करते हैं और स्वयं ही स्थिर होते हैं, उनकी गति और स्थिति में निमित्त रूप से धर्मास्तिकाय और अधर्मास्तिकाय को स्वतन्त्र द्रव्य मानते

- १ प्रज्ञापना पद १ सूत्र ३
- २ तत्त्वार्थसूत्र ५।३८-३९ देखें भाष्य व्याख्या सिद्धसेन कृत
- ३ द्वात्रिंशिका
- ४ विशेषावश्यक भाष्य ६२६ और २०६८
- ५ धर्मसंग्रहणी गाथा ३२, मलयगिरि टीका
- ६ योगशास्त्र
- ७ द्रव्यगुणपर्याय रास, देखें प्रकरण रत्नाकर भा० १ गा० १०
- ८ लोकप्रकाश
- ९ नयचक्रसार और आगमसार ग्रन्थ देखें
- १० प्रवचनसार अ० २, गा० ४६-४७
- ११ तत्त्वार्थ० सर्वार्थसिद्धि ५।३८-३९
- १२ तत्त्वार्थ० राजवार्तिक ५।३८-३९
- १३ तत्त्वार्थ० श्लोकवार्तिक ५।३८-३९
- १४ दर्शन और चिन्तन पृ० ३३१, प० सुखलालजी

है वैसे ही जीव और अजीव में पर्याय-परिणमन का स्वभाव होने पर भी उसके निमित्त कारण रूप काल द्रव्य को मानना चाहिए।^१

उक्त दोनों कथन परस्पर विरोधी नहीं किन्तु सापेक्ष हैं। निश्चय दृष्टि से काल जीव-अजीव की पर्याय है और व्यवहारदृष्टि से वह द्रव्य है। उसे द्रव्य मानने का कारण उसकी उपयोगिता है। वर्तना, परिणाम, क्रिया, परत्व-अपरत्व ये काल के उपकारक हैं। इन्हीं के कारण वह द्रव्य माना जाता है। उसका व्यवहार पदार्थों की स्थिति आदि के लिए होता है। समय आवलिका रूप काल जीव-अजीव से पृथक् नहीं है, उन्हीं की पर्याय है।

निश्चयदृष्टि से काल को स्वतन्त्र द्रव्य मानने की आवश्यकता नहीं है। उसे जीव और अजीव के पर्यायरूप मानने से ही सभी कार्य व सभी व्यवहार सम्पन्न हो सकते हैं। व्यवहार की दृष्टि से ही उसे स्वतन्त्र द्रव्य माना है और उसे पृथक् द्रव्य गिनाया गया है^२ एव उसे जीवाजीवात्मक भी कहा है।^३

जैन साहित्य का पर्यवेक्षण करने से यह स्पष्ट ज्ञात होता है कि कही पर षट्द्रव्यात्मक लोक कहा है^४ तो कही पर पचास्तिकायमय लोक कहा है।^५ पण्डित दलसुख मालवणिया का अभिमत है कि उत्तराध्ययन में जो षट्द्रव्यात्मक लोक कहा है वह अपवाद रूप ही समझना चाहिए।^६

१ वही, पृ० ३३२

२ (क) भगवती २।१०।१२०, १।११।४२४, १।४।४८२-४८३, २।५।४ इत्यादि
(ख) प्रज्ञापना पद १

(ग) उत्तराध्ययन २८।१०

३ स्थानाङ्ग सूत्र ६५

४ धम्मो अधम्मो आगास कालो पुगल-जन्तवो ।

एस लोको त्ति पन्नत्तो जिणेहि वरदसिंह ॥

५ (क) किमिय भते । लोएत्ति पवुच्चइ ? गोयमा, पचत्थिकाया ।
—उत्तराध्ययन २८।७

(ख) पचास्तिकाय गा० ३

—भगवती १।४।४८१

६ आगमयुग का जैनदर्शन पृ० २१४

प्रज्ञापना^१ आदि में काल सम्बन्धी दोनों मान्यताओं का उल्लेख है। उसके पश्चात् आचार्य उमास्वाति^२, सिद्धसेन दिवाकर^३, जिनभद्रगणी क्षमा श्रमण^४, हरिभद्र सूरि^५, आचार्य हेमचन्द्र^६, उपाध्याय यशोविजय जी^७, विनयविजय जी^८, देवचन्द्र जी^९ आदि श्वेताम्बर विज्ञो ने दोनों पक्षों का उल्लेख किया है किन्तु दिगम्बर आचार्य कुन्दकुन्द^{१०}, पूज्यपाद^{११}, भट्टारक अकलकदेव^{१२}, विद्यानन्द स्वामी^{१३} आदि ने केवल द्वितीय पक्ष को ही माना है। वे काल को एक स्वतन्त्र द्रव्य मानते हैं।

प्रथम मत का अभिमत यह है कि समय, आवलिका, मुहूर्त, दिन-रात आदि जो भी व्यवहार काल-साध्य हैं वे सभी पर्याय-विशेष के सकेत हैं। पर्याय, यह जीव-अजीव की क्रिया विशेष है। जो किसी भी तत्त्वान्तर की प्रेरणा के अतिरिक्त होती है, अर्थात् जीव-अजीव दोनों अपने-अपने पर्याय रूप में स्वतः ही परिणत हुआ करते हैं अतः जीव-अजीव के पर्याय-पुञ्ज को ही काल कहना चाहिए। काल अपने आप में कोई स्वतन्त्र द्रव्य नहीं है।^{१४}

द्वितीय मत का अभिमत यह है कि जैसे जीव और पुद्गल स्वयं ही गति करते हैं और स्वयं ही स्थिर होते हैं, उनकी गति और स्थिति में निमित्त रूप से धर्मास्तिकाय और अधर्मास्तिकाय को स्वतन्त्र द्रव्य मानते

- १ प्रज्ञापना पद १ सूत्र ३
- २ तत्त्वार्थसूत्र ५।३८-३९ देखें भाष्य व्याख्या सिद्धसेन कृत
- ३ द्वात्रिंशिका
- ४ विशेषावश्यक भाष्य ६२६ और २०६८
- ५ धर्मसंग्रहणी गायिका ३२, मलयगिरि टीका
- ६ योगशास्त्र
- ७ द्रव्यगुणपर्याय रास, देखें प्रकरण रत्नाकर भा० १ गा० १०
- ८ लोकप्रकाश
- ९ नयचक्रसार और आगमसार ग्रन्थ देखें
- १० प्रवचनसार अ० २, गा० ४६-४७
- ११ तत्त्वार्थ० सार्वार्थसिद्धि ५।३८-३९
- १२ तत्त्वार्थ० राजवार्तिक ५।३८-३९
- १३ तत्त्वार्थ० श्लोकवार्तिक ५।३८-३९
- १४ दर्शन और चिन्तन पृ० ३३१, प० सुखलालजी

है वैसे ही जीव और अजीव में पर्याय-परिणमन का स्वभाव होने पर भी उसके निमित्त कारण रूप काल द्रव्य को मानना चाहिए।^१

उक्त दोनों कथन परस्पर विरोधी नहीं किन्तु सापेक्ष है। निश्चय दृष्टि से काल जीव-अजीव की पर्याय है और व्यवहारदृष्टि से वह द्रव्य है। उसे द्रव्य मानने का कारण उसकी उपयोगिता है। वर्तना, परिणाम, क्रिया, परत्व-अपरत्व ये काल के उपकारक हैं। इन्हीं के कारण वह द्रव्य माना जाता है। उसका व्यवहार पदार्थों की स्थिति आदि के लिए होता है। समय आवलिका रूप काल जीव-अजीव से पृथक् नहीं है, उन्हीं की पर्याय है।

निश्चयदृष्टि से काल को स्वतन्त्र द्रव्य मानने की आवश्यकता नहीं है। उसे जीव और अजीव के पर्यायरूप मानने से ही सभी कार्य व सभी व्यवहार सम्पन्न हो सकते हैं। व्यवहार की दृष्टि से ही उसे स्वतन्त्र द्रव्य माना है और उसे पृथक् द्रव्य गिनाया गया है^२ एवं उसे जीवाजीवात्मक भी कहा है।^३

जैन साहित्य का पर्यवेक्षण करने से यह स्पष्ट ज्ञात होता है कि कहीं पर षट्द्रव्यात्मक लोक कहा है^४ तो कहीं पर पचास्तिकायमय लोक कहा है।^५ पण्डित दलसुख मालवणिया का अभिमत है कि उत्तराध्ययन में जो षट्द्रव्यात्मक लोक कहा है वह अपवाद रूप ही समझना चाहिए।^६

१ वही, पृ० ३३२

२ (क) भगवती २।१०।१२०, ११।११।४२४, १३।४।४८२-४८३, २५।४ इत्यादि
(ख) प्रज्ञापना पद १
(ग) उत्तराध्ययन २८।१०

३ स्थानाङ्ग सूत्र ६५

४ धम्मो अधम्मो आगास कालो पुगगल-जन्तवो ।
एस लोगो त्ति पन्नत्तो जिणेहि वरदसिंहि ॥

—उत्तराध्ययन २८।७

५ (क) किमिय भते । लोएत्ति पबुच्चइ ? गोयमा, पचत्थिकाया ।

—भगवती १३।४।४८१

(ख) पचास्तिकाय गा० ३

६ आगमयुग का जैनदर्शन पृ० २१४

स्थानाङ्ग^१, जीवाभिगम^२, भगवती^३, पचास्तिकाय^४ आदि श्वेताम्बर दिगम्बर ग्रन्थों में सर्वत्र लोक को पचास्तिकायमय कहा है ।

उत्तराध्ययन^५ धर्मसंग्रहणी आदि में काल को ढाई-द्वीप प्रमाण कहा है । अर्थात् काल मनुष्य-क्षेत्रमात्र में—ज्योतिष-चक्र के गति-क्षेत्र में—वर्तमान है । वह मनुष्य क्षेत्र प्रमाण होकर के भी सम्पूर्ण लोक के परिवर्तनों का निमित्त बनता है । वह अपना कार्य ज्योतिष चक्र की गति की सहायता से करता है । एतदर्थ मनुष्य क्षेत्र से बाहर काल द्रव्य न मानकर मनुष्य क्षेत्र प्रमाण माना है ।

दिगम्बर ग्रन्थों में काल को केवल मनुष्य क्षेत्र-वर्ती ही नहीं किन्तु लोकव्यापी माना है । लोकव्यापी होने पर भी वह धर्मास्तिकाय आदि के समान स्कन्ध रूप नहीं है किन्तु अणु रूप है ।^६ इसके अणुओं की सख्या लोकाकाश के प्रदेशों के बराबर है । ये अणु गतिहीन हैं अतः लोकाकाश के प्रत्येक प्रदेश पर स्थिर रहते हैं किन्तु इनका कोई भी स्कन्ध नहीं बनता । इनमें तिर्यक्-प्रचय (स्कन्ध) होने की शक्ति नहीं है, एतदर्थ काल-द्रव्य को अस्तिकाय के अन्तर्गत नहीं गिना है । तिर्यक्-प्रचय न होने पर भी ऊर्ध्व-प्रचय है । कालशक्ति व्यक्ति की अपेक्षा एक प्रदेश वाला है, इसलिए इसके तिर्यक्-प्रचय नहीं होता । धर्म आदि पाँचों द्रव्य के तिर्यक्-प्रचय क्षेत्र की दृष्टि से होता है और ऊर्ध्व-प्रचय काल की दृष्टि से होता है । उनके प्रदेश समूह होता है इसलिए वे फैलते हैं और काल का निमित्त मिलने से उनमें पौर्वापर्य का क्रमागत प्रसार होता है । समयों का जो प्रचय है वही कालद्रव्य का ऊर्ध्व-प्रचय कहलाता है । काल स्वयं समय रूप है ।

काल के अतीत समय तो विनष्ट हो जाते हैं । अनागत समय अनुत्पन्न होते हैं, वह स्वयं एक समय का है, इसलिए उसके स्कन्ध नहीं

१ स्थानाङ्ग ५।३।४४१

२ जीवाभिगम ४

३ भगवती १३।४।४८१

४ पचास्तिकाय गा० ३

५ धर्माधम्मो य दो चेव लोगमिता वियाहिए ।

लोगालोगे य आगासे समये समयखेत्ति ॥

६ द्रव्यसंग्रह, २२

वनते । वह एक समय का होने से उसका तिर्यक्-प्रचय (तिरछा फैलाव) नहीं होता । काल का स्कन्ध व तिर्यक् प्रचय नहीं होने से उसे अस्तिकाय में नहीं गिना है ।

काल के प्रकार

स्थानाङ्ग सूत्र^१ में काल के चार प्रकार बताये हैं—(१) प्रमाणकाल (२) यथायुनिर्वृत्ति काल, (३) मरणकाल और (४) अद्धाकाल ।

काल के द्वारा पदार्थ का माप किया जाता है अतः वह प्रमाण काल कहलाता है ।

जीवन और मृत्यु ये दोनों काल मापेक्ष हैं । जीवन का अवस्थान यथायुनिर्वृत्ति काल कहलाता है और मृत्यु मरण-काल कहलाता है ।

चन्द्रमा और सूर्य की गति से सम्बन्ध रखने वाला अद्धा-काल कहलाता है । काल का मुख्य रूप अद्धाकाल ही है । अन्य तीनों इसी के विशेष रूप हैं । अद्धाकाल व्यावहारिक है । वह मनुष्य लोक में ही होता है, एतदर्थ मनुष्य-लोक को समय-क्षेत्र कहते हैं । हम पूर्व लिख चुके हैं कि निश्चय-काल जीव-अजीव की पर्याय है, वह लोक-अलोकव्यापी है । उसके विभाग नहीं होते । समय से लेकर पुद्गल-परावर्तन तक के जितने भी विभाग किये जाते हैं वे सभी अद्धा-काल के हैं ।^२ काल का सबसे सूक्ष्म विभाग समय कहलाता है । वह अविभाज्य है । इसका निरूपण कमलपत्र-भेद और वस्त्र-विदारण की क्रिया के द्वारा स्पष्ट किया गया है ।

एक कमल-पत्र पर दूसरा और यो सौ कमलपत्र एक दूसरे के ऊपर रखे हुए हैं । कोई शक्तिसम्पन्न व्यक्ति एक साथ सुई से छेद देता है, तब ऐसा ज्ञात होता है कि सभी कमल-पत्र एक साथ छेद दिये गये हैं, किन्तु ऐसा नहीं होता । जिस समय प्रथम कमल-पत्र छिदा उस समय दूसरा नहीं छिदा, इस प्रकार सभी का छेदन क्रमशः होता है ।

एक युवक व बलिष्ठ जुलाहा जीर्ण-शीर्ण वस्त्र को इतनी शीघ्रता से फाड़ देता है कि दर्शक को ऐसा प्रतीत होता है कि सारा वस्त्र एक साथ फाड़ दिया गया है । किन्तु ऐसा नहीं होता, वस्त्र अनेकानेक तन्तुओं से निर्मित होता है । जब तक ऊपर के तन्तु नहीं फटते, तब तक नीचे के

१ स्थानाङ्ग ४

२ भगवती ११११

तन्तु कदापि फट नहीं सकते, इसलिए यह निश्चित है वस्त्र फटने में काल भेद होता है ।

सारांश यह है कि वस्त्र अनेक तन्तुओं से बनता है और प्रत्येक तन्तु में अनेक रूए होते हैं उनमें से सर्वप्रथम प्रथम रूआ छिदता है, उसके पश्चात् दूसरे रूए । अनन्त परमाणुओं के मिलन को सघात कहते हैं । अनन्त मघातो का एक समुदाय होता है और अनन्त समुदायों की एक समिति होती है । इस प्रकार अनन्त समितियों के संगठन से तन्तु के ऊपर का एक रूआ तैयार होता है । इनका छेदन अनुक्रम से होता है । तन्तु के प्रथम रूए के छेदन में जितना समय लगता है उसका बहुत ही सूक्ष्म अंश यानी असंख्यातवाँ भाग 'समय' कहलाता है ।

जिसका विभाग न हो सके

—एक समय

असंख्यात समय

—एक आवलिका

२५६ आवलिका

—एक क्षुल्लक भव

(सबसे कम आयु)

—एक उच्छ्वास-निश्वास

२२२३३३३३ आवलिका

४४४६३३३३ आवलिका या

साधिक १७ क्षुल्लक भव

—एक प्राण

या एक श्वासोच्छ्वास

—एक स्तोक

७ प्राण

—एक लव

७ स्तोक

—एक घड़ी (२४ मिनट)

३८३ लव

—दो घड़ी अथवा

७७ लव

—६५३६ क्षुल्लक भव या

—१६७७२१६ आवलिका या

—३७७३ प्राण अथवा

—एक मुहूर्त (४८ मिनट)

—एक अहोरात्रि

३० मुहूर्त

—एक पक्ष

१५ दिन

—एक मास

२ पक्ष

—एक ऋतु

२ मास

—एक अयन

३ ऋतु

२ अयन	—एक वर्ष
५ वर्ष	—एक युग
७० क्रोडाक्रोड, ५६ लाख क्रोडवर्ष	—एक पूर्व
असंख्य वर्ष	—एक पत्योपम
१० क्रोडाक्रोड पल्लोपम	—एक सागर
२० क्रोडाक्रोड सागर	—एक कालचक्र
अनन्त काल-चक्र	—एक पुद्गल परावर्तन

वैदिक दर्शन में काल का स्वरूप

वेद और उपनिषदों में काल शब्द का प्रयोग अनेक स्थलों पर हुआ है^१ किन्तु काल के सम्बन्ध में वेद और उपनिषदों का क्या मन्तव्य है यह उससे स्पष्ट नहीं होता है।

वैशेषिकदर्शन के प्रणेता कणाद ने कालतत्त्व के सम्बन्ध में चार सूत्रों की रचना की। उनका यह मन्तव्य है कि काल एक द्रव्य है, नित्य है, एक है और सम्पूर्ण कार्यों का निमित्त है।^२

न्यायदर्शन के प्रणेता गौतम ने कणाद की भाँति कालतत्त्व को सिद्ध करने के लिए स्वतन्त्र सूत्रों की रचना नहीं की। प्रसंगवश एक स्थल पर दिशा और काल को निमित्त कारण के रूप में वर्णन किया है,^३ जो वैशेषिकदर्शन से मिलता है। न्यायदर्शन ने काल के सम्बन्ध में वैशेषिक दर्शन का ही अनुसरण किया है।

पूर्वमीमांसा के प्रणेता जैमिनि ने कालतत्त्व के सम्बन्ध में किसी भी प्रकार का उल्लेख नहीं किया है तथापि पूर्वमीमांसा के प्रामाणिक और समर्थ व्याख्याता पार्थसारथि मिश्र की शास्त्र दीपिका पर 'युक्तिस्नेह-प्रपूरणी सिद्धान्तचन्द्रिका' में पण्डित रामकृष्ण ने^४ काल-तत्त्व सम्बन्धी

१ देखें—उपनिषद् वाक्य कोश

२ अपरस्मिन्नपर युगपन्चिर क्षिप्रमिति काललिङ्गानि ॥

द्रव्यत्वं नित्यत्वे वायुना व्याख्यात । तत्त्वं भावेन । नित्येष्वभावादमित्येषु भावा-
त्कारणे कालारयेति ।

३ दिग्देशकालाकाशेष्वप्येव प्रसंग

—वैशेषिक दर्शन २।२।६ से ६

४ नास्माकं वैशेषिका देवदप्रत्यक्ष काल, किन्तु प्रत्यक्ष एव, अस्मिन्क्षणे मयोपलब्ध इत्यनुभवात् । अरूपस्याऽप्याकाशवत् प्रत्यक्षत्वं भविष्यति ।

—युक्तिस्नेहप्रपूरणी सिद्धान्तचन्द्रिका १।१।५।५

मीमांसक मत बताते हुए वैशेषिकदर्शन की मान्यता को स्वीकार किया है, अन्तर केवल इतना ही है कि वैशेषिक काल को परोक्ष मानते हैं और मीमांसक काल को प्रत्यक्ष मानते हैं। इस प्रकार वैशेषिक न्याय और पूर्व मीमांसा काल को स्वतन्त्र द्रव्य मानते हैं।

सांख्यदर्शन में प्रकृति और पुरुष ये दो मूल तत्त्व माने गये हैं। आकाश, दिशा, मन आदि भी सांख्यदर्शन में प्रकृति के विकार माने गये हैं।^१ सांख्यदर्शन में काल नामक कोई भी स्वतन्त्र तत्त्व नहीं माना गया है किन्तु काल एक प्राकृतिक परिणमन है, प्रकृति नित्य होने पर भी परिणमनशील है, यह स्थूल और सूक्ष्म जड़ जगत प्रकृति का विकार है।

योगदर्शन के रचयिता महर्षि पतंजलि ने योगदर्शन में कहीं पर भी काल-तत्त्व के सम्बन्ध में सूचन नहीं किया है, पर योगदर्शन के महान् भाष्यकार व्यास ऋषि ने तृतीय पाद के वाचनवे सूत्र पर भाष्य करते हुए काल-तत्त्व का स्पष्ट उल्लेख किया है। वे लिखते हैं—मुहूर्त, प्रहर, दिवस, आदि लौकिक काल-व्यवहार बुद्धिकृत है, काल्पनिक है। कल्पना से बुद्धिकृत छोटे और बड़े विभाग किये जाते हैं, वे सभी क्षण पर अवलम्बित हैं। क्षण ही वास्तविक है परन्तु वह मूलतत्त्व के रूप में नहीं है। किसी भी मूलतत्त्व के परिणामरूप में वह सत्य है। जिस परिणाम का बुद्धि से द्वितीय विभाग न हो सके उस सूक्ष्मातिसूक्ष्म परिणाम का नाम क्षण है। उस क्षण का स्वरूप स्पष्ट करते हुए बताया है कि एक परमाणु को अपना क्षेत्र छोड़कर दूसरा क्षेत्र प्राप्त करने में जितना समय व्यतीत होता है उसे क्षण कहते हैं। यह क्रिया के अविभाज्य अंश का सकेत है। योगदर्शन में सांख्यदर्शनसम्मत जड़ प्रकृति तत्त्व ही क्रियाशील माना जाता है। उसकी क्रियाशीलता स्वाभाविक होने से उसे क्रिया करने में अन्य तत्त्व की अपेक्षा नहीं है। उससे योगदर्शन या सांख्यदर्शन क्रिया के निमित्त कारण रूप में वैशेषिकदर्शन के समान काल-तत्त्व को प्रकृति से भिन्न या स्वतन्त्र नहीं मानता।^२

उत्तरमीमांसादर्शन ही वेदान्तदर्शन और औपनिषदिकदर्शन के

१ दिक्कालावाकाशादिभ्यः

—सारयप्रवचन २।१२

२ दर्शन अने चिन्तन, भाग २, पृ० १०२८

—योगदर्शन पा० ३, सूत्र ५२ का भाष्य

नाम से प्रसिद्ध है। इस दर्शन के प्रणेता वादरायण ने कही भी अपने ग्रन्थ में काल-तत्त्व के सम्बन्ध में वर्णन नहीं किया है, किन्तु प्रस्तुत दर्शन के समर्थ भाष्यकार आचार्य शंकर ने मात्र ब्रह्म को ही मूल और स्वतन्त्र तत्त्व स्वीकार किया है "ब्रह्मसत्य जगन्मिथ्या"। इस सिद्धान्त के अनुसार तो आकाश, परमाणु आदि किसी भी तत्त्व को स्वतन्त्र स्थान नहीं दिया गया है। यह स्मरण रखना चाहिए कि वेदान्तदर्शन के अन्य व्याख्याकार रामानुज, निम्बार्क, मध्व और वल्लभ आदि कितने ही मुख्य विषयों में आचार्य शंकर से पृथक् विचारधारा रखते हैं। उनकी पृथक् विचारधारा का केन्द्र आत्मा का स्वरूप, विश्व की सत्यता और असत्यता है पर किसी ने भी काल-तत्त्व को स्वतन्त्र नहीं माना है। इसमें सभी वेदान्त दर्शन के व्याख्याकार एकमत हैं। इस प्रकार सांख्य, योग और उत्तर-मीमांसा ये अस्वतन्त्र कालतत्त्ववादी हैं। जैनदर्शन में जैसे कालतत्त्व के सम्बन्ध में दो विचाराधारे हैं वैसे ही वैदिकदर्शन में भी एक स्वतन्त्र कालतत्त्ववादी है और दूसरा अस्वतन्त्र कालतत्त्ववादी है।

बौद्धदर्शन में काल

बौद्धदर्शन में काल केवल व्यवहार के लिए कल्पित है। काल कोई स्वभावसिद्ध पदार्थ नहीं है प्रज्ञप्ति मात्र है^१, किन्तु अतीत, अनागत और वर्तमान आदि व्यवहार मुख्य काल के बिना नहीं हो सकते। जैसे कि बालक में शेर का उपचार मुख्य शेर के सद्भाव में ही होता है वैसे ही सम्पूर्ण कालिक व्यवहार मुख्य काल द्रव्य के बिना नहीं हो सकते।

मीमांसक मत बताते हुए वैशेषिकदर्शन की मान्यता को स्वीकार किया है, अन्तर केवल इतना ही है कि वैशेषिक काल को परोक्ष मानते हैं और मीमांसक काल को प्रत्यक्ष मानते हैं। इस प्रकार वैशेषिक न्याय और पूर्व मीमांसा काल को स्वतन्त्र द्रव्य मानते हैं।

सांख्यदर्शन में प्रकृति और पुरुष ये दो मूल तत्त्व माने गये हैं। आकाश, दिशा, मन आदि भी सांख्यदर्शन में प्रकृति के विकार माने गये हैं।^१ सांख्यदर्शन में काल नामक कोई भी स्वतन्त्र तत्त्व नहीं माना गया है किन्तु काल एक प्राकृतिक परिणमन है, प्रकृति नित्य होने पर भी परिणमन-शील है, यह स्थूल और सूक्ष्म जड़ जगत प्रकृति का विकार है।

योगदर्शन के रचयिता महर्षि पतंजलि ने योगदर्शन में कही पर भी काल-तत्त्व के सम्बन्ध में सूचन नहीं किया है, पर योगदर्शन के महान् भाष्यकार व्यास ऋषि ने तृतीय पाद के वाचनवें सूत्र पर भाष्य करते हुए काल-तत्त्व का स्पष्ट उल्लेख किया है। वे लिखते हैं—मुहूर्त, प्रहर, दिवस, आदि लौकिक काल-व्यवहार बुद्धिकृत है, काल्पनिक है। कल्पना से बुद्धिकृत छोटे और बड़े विभाग किये जाते हैं, वे सभी क्षण पर अवलम्बित हैं। क्षण ही वास्तविक है परन्तु वह मूलतत्त्व के रूप में नहीं है। किसी भी मूलतत्त्व के परिणामरूप में वह सत्य है। जिस परिणाम का बुद्धि से द्वितीय विभाग न हो सके उस सूक्ष्मातिसूक्ष्म परिणाम का नाम क्षण है। उस क्षण का स्वरूप स्पष्ट करते हुए बताया है कि एक परमाणु को अपना क्षेत्र छोड़कर दूसरा क्षेत्र प्राप्त करने में जितना समय व्यतीत होता है उसे क्षण कहते हैं। यह क्रिया के अविभाज्य अंश का संकेत है। योगदर्शन में सांख्यदर्शनसम्मत जड़ प्रकृति तत्त्व ही क्रियाशील माना जाता है। उसकी क्रियाशीलता स्वाभाविक होने से उसे क्रिया करने में अन्य तत्त्व की अपेक्षा नहीं है। उससे योगदर्शन या सांख्यदर्शन क्रिया के निमित्त कारण रूप में वैशेषिकदर्शन के समान काल-तत्त्व को प्रकृति से भिन्न या स्वतन्त्र नहीं मानता।^२

उत्तरमीमांसादर्शन ही वेदान्तदर्शन और औपनिषदिकदर्शन के

१ दिक्कालावाकाशादिभ्यः

—माध्यमप्रवचन २।१०

२ दर्शन अने चिन्तन, भाग २, पृ० १०२८

—योगदर्शन पा० ३, सूत्र ५२ का भाष्य

नाम से प्रसिद्ध है। इस दर्शन के प्रणेता वादरायण ने कही भी अपने ग्रन्थ में काल-तत्त्व के सम्बन्ध में वर्णन नहीं किया है, किन्तु प्रस्तुत दर्शन के समर्थ भाष्यकार आचार्य शंकर ने मात्र ब्रह्म को ही मूल और स्वतन्त्र तत्त्व स्वीकार किया है "ब्रह्मसत्यं जगन्मिथ्या"। इस सिद्धान्त के अनुसार तो आकाश, परमाणु आदि किसी भी तत्त्व को स्वतन्त्र स्थान नहीं दिया गया है। यह स्मरण रखना चाहिए कि वेदान्तदर्शन के अन्य व्याख्याकार रामानुज, निम्बार्क, मध्व और वल्लभ आदि कितने ही मुख्य विषयों में आचार्य शंकर से पृथक् विचारधारा रखते हैं। उनकी पृथक् विचारधारा का केन्द्र आत्मा का स्वरूप, विश्व की सत्यता और असत्यता है पर किसी ने भी काल-तत्त्व को स्वतन्त्र नहीं माना है। इसमें सभी वेदान्त दर्शन के व्याख्याकार एकमत हैं। इस प्रकार सांख्य, योग और उत्तर-मीमांसा ये अस्वतन्त्र कालतत्त्ववादी हैं। जैनदर्शन में जैसे कालतत्त्व के सम्बन्ध में दो विचाराधारे हैं वैसे ही वैदिकदर्शन में भी एक स्वतन्त्र कालतत्त्ववादी है और दूसरा अस्वतन्त्र कालतत्त्ववादी है।

बौद्धदर्शन में काल

बौद्धदर्शन में काल केवल व्यवहार के लिए कल्पित है। काल कोई स्वभावसिद्ध पदार्थ नहीं है प्रज्ञप्ति मात्र है^१, किन्तु अतीत, अनागत और वर्तमान आदि व्यवहार मुख्य काल के बिना नहीं हो सकते। जैसे कि बालक में शेर का उपचार मुख्य शेर के सद्भाव में ही होता है वैसे ही सम्पूर्ण कालिक व्यवहार मुख्य काल द्रव्य के बिना नहीं हो सकते।

□ पुद्गल : एक चिन्तन

- पुद्गल क्या है ?
- अप्रदेशित्व सप्रदेशित्व
- पुद्गल की परिभाषा
- पुद्गल की गति
- पुद्गल रूपी है
- परमाणु की गति सम्बन्धी कुछ मयविष्टाएँ
- पुद्गल के चार भेद
- परमाणुओं का सूक्ष्म परिणामावगाहन
- स्कन्ध
- वैज्ञानिक समर्थन
- स्कन्ध देश
- पुद्गल के आकार-प्रकार
- स्कन्ध प्रदेश
- पुद्गल की आठ वर्गणायें
- परमाणु
- पुद्गल के कार्य
- परमाणुवाद की सर्वप्रथम चर्चा भारत में
- शब्द
- परमाणु के दो भेद
- बन्ध
- पुद्गल के गुण
- सूक्ष्म
- परमाणु के चार प्रकार
- स्थूल
- परमाणु की अतीन्द्रियता
- सस्थान
- परमाणु से स्कन्ध कैसे बनते हैं ?
- भेद
- पुद्गल के भेद-प्रभेद
- तम
- पुद्गल के तीन भेद
- छाया
- पुद्गल में उत्पाद-व्यय-ध्रौव्य
- आतप
- पुद्गल की परिणति
- उद्योत
- पुद्गल कब से कब तक ?
- पुद्गल के उपकार

पुद्गल एक चिन्तन

पुद्गल क्या है ?

विज्ञान ने जिसे मैटर (Matter) और न्याय-वैधेयिकदर्शनों ने जिसे भौतिक तत्त्व कहा उसे ही जैनदर्शन ने पुद्गल की सज्ञा प्रदान की। बौद्ध-दर्शन में पुद्गल शब्द आलय, विज्ञान—चेतना-सतति के अर्थ में व्यवहृत हुआ है। जैन आगम साहित्य में भी अभेदोपचार से पुद्गलयुक्त आत्मा को पुद्गल कहा है^१ किन्तु मुख्य रूप से पुद्गल का अर्थ मूर्त^२ द्रव्य हैं। छह द्रव्यों में काल के अतिरिक्त शेष पाँच द्रव्य अस्तिकाय हैं, अवयवी हैं, तथापि इन सबकी स्थिति एक सदृश नहीं है। जीव, धर्म, अधर्म और आकाश इन चारों में सयोग और विभाग नहीं होता। परमाणु द्वारा इनके अवयव कल्पित किये जाते हैं। कल्पना कीजिए—यदि हम इन चारों के परमाणु सदृश खण्ड करे तो जीव, धर्म, और अधर्म के असंख्य खण्ड होंगे और आकाश के अनन्त खण्ड होंगे। किन्तु पुद्गल द्रव्य अखण्ड नहीं है। उसका सबसे छोटा रूप एक परमाणु है और सबसे बड़ा रूप सम्पूर्ण विश्व-व्यापी अचित्त महास्कन्ध है।^३ इसीलिए पुद्गल को पूरण-गलन-धर्मी कहा है।

पुद्गल की परिभाषा

‘पुद्गल’ शब्द में दो पद हैं—‘पुद्’ और ‘गल’। ‘पुद्’ का अर्थ है पूरा होना या मिलना और ‘गल’ का अर्थ है—गलना या मिटना। जो द्रव्य प्रतिपल, प्रतिक्षण मिलता-गलता रहे, बनता-विगडता रहे, टूटता-जुडता रहे, वही पुद्गल है।^३ तत्त्वार्थ-राजवार्तिक^४ सिद्धसेनीया तत्त्वार्थ-

१ जीवेण । पोगली, पोगले ? जीवे पोगलीवि, पोगलेवि ।

—भगवती ८।१०।३६१

२ केवली समुद्घात के पाँचवें समय में आत्मा से छूटे हुए जो पुद्गल सम्पूर्ण लोक में व्याप्त होते हैं, उन्हें अचित्त-महास्कन्ध कहा गया है।

३ पूरणात् पुद् गलयतीति गल ।

—शब्दकल्पद्रुमकोष

४ पूरणगलनान्वर्थसज्ञत्वात् पुद्गला

—तत्त्वार्थराजवार्तिक ५।१।२४

वृत्ति^१, धवला^२, हरिवशपुराण^३ प्रभृति अनेक ग्रन्थो मे गलन-मिलन, स्वभाव के कारण पदार्थ को पुद्गल कहा है। पुद्गल एक ऐसा द्रव्य है जो खण्डित भी होता है और पुनः परस्पर सम्बद्ध भी। पुद्गल की सबसे बड़ी पहचान यह है कि उसे छुआ जा सकता है, चखा जा सकता है, सूंघा जा सकता है और देखा जा सकता है। उसमे स्पर्श, रस, गन्ध और वर्ण ये चारो अनिवार्य रूप से पाये जाते हैं।*

इस प्रकार पुद्गल विविध ज्ञानेन्द्रियो का विषय बनता है। अतः उसमे वर्ण, गन्ध, रस और स्पर्श के कारण वह 'रूपी' अथवा 'रूपवान्' कहा गया है। 'रूपी' पदार्थों का ज्ञान प्राप्त करने के लिए हमारी इन्द्रियाँ समर्थ हैं। पुद्गलेतर पदार्थ अर्थात् अरूप अथवा अरूपी पदार्थ इन्द्रिय-ज्ञान के विषय नहीं होते। अतएव जीव, धर्म, अधर्म, आकाश और काल ये अरूपी हैं। इनका ज्ञान इन्द्रियो से नहीं हो सकता।

प्रश्न है—वर्णादि गुण वस्तुतः पुद्गल मे है या हमारी इन्द्रियो का पदार्थों के साथ सम्बन्ध होने पर वर्णादि गुण की प्रतीति होती है? दूसरे शब्दो मे यो कह सकते हैं—वर्णादि गुण पुद्गल के स्वयं के गुण हैं या हम उन गुणो का पुद्गल मे आरोप करते हैं?

उत्तर है—पुद्गल मे वर्णादि गुणो का अभाव नहीं है। हमारी इन्द्रियाँ उन गुणो का पुद्गल मे आरोप नहीं करती। वर्णादि पुद्गल के स्वभाव ही हैं। वर्ण आदि के अभाव मे पुद्गल भी पुद्गल नहीं रहेगा। जब पुद्गल का ही अभाव हो जायेगा तो वर्णादि की उत्पत्ति का प्रश्न ही उत्पन्न नहीं हो सकेगा। यह ठीक है कि इन्द्रियो का पदार्थ के साथ सम्बन्ध होने पर वर्णादि की प्रतीति होती है, पर इसका तात्पर्य यह नहीं है कि इन्द्रियाँ वर्णादि गुणो को उत्पन्न करती हैं। इन्द्रियाँ और वर्णादि गुणो मे

१ (क) पूरणाद् गलनाच्च पुद्गला —तत्त्वार्थवृत्ति १।१

(ख) पूरणाद् गलनाद् इति पुद्गला —न्यायनोप ५० ५००

२ छद्विहमठाण बहुविहि देहेहि पूरदित्ति गलदित्ति पोगला ।

३ वर्ण-गन्ध-रस-स्पर्श —पूरण गलन च यत् ।

कुर्वन्ति म्कन्ववत् तस्मात् पुद्गला परमाणवः ॥ —हरिवशपुराण ७।३६

४ (क) भगवती २।१०

(ख) स्पर्शगन्धवर्णवन्तः पुद्गला

—तत्त्वार्थसूत्र ५।२३

कारण और कार्य का नहीं, किन्तु ज्ञान और ज्ञेय का सम्बन्ध है। इन्द्रियों की उत्पत्ति में वर्णादि कारण नहीं है और वर्णादि की उत्पत्ति में इन्द्रियाँ कारण नहीं हैं। दोनों का स्वतन्त्र अस्तित्व है। हाँ, एक दूसरे को वे प्रभावित अवश्य कर सकते हैं।

प्रश्न है—वस्तुतः वर्णादि गुण पदार्थ में हैं, तो उनके प्रतिभास में अन्तर क्यों दृष्टिगोचर होता है? सभी को वर्णादि की समान प्रतीति क्यों नहीं होती? वर्णादि के प्रतिभास में देशगत कालगत, और व्यक्तिगत अन्तर क्यों होता है?

उत्तर है—वस्तुतः अन्तर के दो कारण हैं, आन्तरिक और बाह्य। आन्तरिक कारण में इन्द्रियभेद, इन्द्रियदोष आदि हैं और बाह्य कारण में अनेक परिस्थितियाँ हैं। इन दो कारणों से ही वर्णादि के प्रतिभास में अन्तर आता है। तथापि इतना निश्चित है कि पुद्गल में वर्ण, गन्ध, रस और स्पर्श किसी न किसी रूप में अवश्य होता ही है। जो गुण जिसका न हो, उसका हमेशा आरोप ही नहीं हो सकता। नहीं तो फिर कोई भी गुण वास्तविक नहीं रह जाएगा। यह सत्य है कि वर्णादि के प्रतिभास में यत्किञ्चित् अन्तर पड़ सकता है। एक वस्तु एक व्यक्ति को अधिक लाल दिखाई दे सकती है तो दूसरे को कम। इसका अर्थ यह कदापि नहीं कि वस्तु का लाल वर्ण ही नहीं है। यदि ऐसा ही होता तो प्रत्येक वस्तु लाल दिखाई देनी चाहिए। अतः वर्णादि गुणों को वस्तुगत ही मानना उचित है। उसकी प्रतीति के लिए कुछ कारण हो सकते हैं किन्तु उसका अर्थ यह कदापि नहीं हो सकता कि वे गुण अपने आपमें कुछ नहीं हैं। गुण स्वतन्त्र रूप से यथार्थ हैं। गुणों की सत्ता से आवश्यक कारण अयथार्थ नहीं हो सकते और कारणों के अभाव में गुण की सत्ता का अभाव नहीं हो सकता। दोनों का अस्तित्व स्वतन्त्र है।

पुद्गल के चार भेद

पुद्गल द्रव्य चार प्रकार का माना गया है—(१) स्कन्ध, (२) स्कन्ध देश, (३) स्कन्ध प्रदेश और (४) परमाणु।^१

१ (क) भगवती २।१०।६६

(ख) उत्तरज्ज्ञयणाणि ३६।१०

वृत्ति^१, धवला^२ हरिवंशपुगण^३ प्रभृति अनेक ग्रन्थों में गलन-मिलन, स्वभाव के कारण पदार्थ को पुद्गल कहा है। पुद्गल एक ऐसा द्रव्य है जो खण्डित भी होता है और पुनः परस्पर सम्बद्ध भी। पुद्गल की सबसे बड़ी पहचान यह है कि उसे छुआ जा सकता है, चसा जा सकता है, सूंघा जा सकता है और देखा जा सकता है। उसमें स्पर्श, रस, गन्ध और वण ये चारो अनिवार्य रूप से पाये जाते हैं।^४

इस प्रकार पुद्गल विविध ज्ञानेन्द्रियों का विषय बनता है। अतः उसमें वर्ण, गन्ध, रस और स्पर्श के कारण वह 'रूपी' अथवा 'रूपवान्' कहा गया है। 'रूपी' पदार्थों का ज्ञान प्राप्त करने के लिए हमारी इन्द्रियाँ समर्थ हैं। पुद्गलेतर पदार्थ अर्थात् अरूप अथवा अरूपी पदार्थ इन्द्रिय-ज्ञान के विषय नहीं होते। अतएव जीव, धर्म, अधर्म, आकाश और काल ये अरूपी हैं। इनका ज्ञान इन्द्रियों से नहीं हो सकता।

प्रश्न है—वर्णादि गुण वस्तुतः पुद्गल में हैं या हमारी इन्द्रियों का पदार्थों के साथ सम्बन्ध होने पर वर्णादि गुण की प्रतीति होती है? दूसरे शब्दों में यो कह सकते हैं—वर्णादि गुण पुद्गल के स्वयं के गुण हैं या हम उन गुणों का पुद्गल में आरोप करते हैं?

उत्तर है—पुद्गल में वर्णादि गुणों का अभाव नहीं है। हमारी इन्द्रियाँ उन गुणों का पुद्गल में आरोप नहीं करती। वर्णादि पुद्गल के स्वभाव ही हैं। वर्ण आदि के अभाव में पुद्गल भी पुद्गल नहीं रहेगा। जब पुद्गल का ही अभाव हो जायेगा तो वर्णादि की उत्पत्ति का प्रश्न ही उत्पन्न नहीं हो सकेगा। यह ठीक है कि इन्द्रियों का पदार्थ के साथ सम्बन्ध होने पर वर्णादि की प्रतीति होती है, पर इसका तात्पर्य यह नहीं है कि इन्द्रियाँ वर्णादि गुणों को उत्पन्न करती हैं। इन्द्रियाँ और वर्णादि गुणों में

- १ (क) पूरणाद् गलनाच्च पुद्गला —तत्त्वार्थवृत्ति ५।१
 (ख) पूरणाद् गलनाद् इति पुद्गला —न्यायकोप पृ० ५०२
- २ छुब्बिहसठाण बहुविहि देहेहि पूरदित्ति गलदित्ति भोग्गला ।
- ३ वर्ण-गन्ध-रस-स्पर्श —पूरण गलन च यत् ।
 कुर्वन्ति स्कन्धवत् तस्मात् पुद्गला परमाणव ॥ —हरिवंशपुराण ७।३६
- ४ (क) भगवती २।१०
 (ख) स्पर्शरसगन्धवर्णवन्त पुद्गला —तत्त्वार्थसूत्र ५।२३

कारण और कार्य का नहीं, किन्तु ज्ञान और ज्ञेय का सम्बन्ध है। इन्द्रियो की उत्पत्ति में वर्णादि कारण नहीं है और वर्णादि की उत्पत्ति में इन्द्रिया कारण नहीं है। दोनों का स्वतन्त्र अस्तित्व है। हाँ, एक दूसरे को वे प्रभावित अवश्य कर सकते हैं।

प्रश्न है—वस्तुतः वर्णादि गुण पदार्थ में हैं, तो उनके प्रतिभास में अन्तर क्यों दृष्टिगोचर होता है ? सभी को वर्णादि की समान प्रतीति क्यों नहीं होती ? वर्णादि के प्रतिभास में देशगत कालगत, और व्यक्तिगत अन्तर क्यों होता है ?

उत्तर है—प्रस्तुत अन्तर के दो कारण हैं, आन्तरिक और बाह्य। आन्तरिक कारण में इन्द्रियभेद, इन्द्रियदोष आदि हैं और बाह्य कारण में अनेक परिस्थितियाँ हैं। इन दो कारणों से ही वर्णादि के प्रतिभास में अन्तर आता है। तथापि इतना निश्चित है कि पुद्गल में वर्ण, गन्ध, रस और स्पर्श किसी न किसी रूप में अवश्य होता ही है। जो गुण जिसका न हो, उसका हमेशा आरोप ही नहीं हो सकता। नहीं तो फिर कोई भी गुण वास्तविक नहीं रह जाएगा। यह सत्य है कि वर्णादि के प्रतिभास में यत्-किञ्चित् अन्तर पड़ सकता है। एक वस्तु एक व्यक्ति को अधिक लाल दिखाई दे सकती है तो दूसरे को कम। इसका अर्थ यह कदापि नहीं कि वस्तु का लाल वर्ण ही नहीं है। यदि ऐसा ही होता तो प्रत्येक वस्तु लाल दिखाई देनी चाहिए। अतः वर्णादि गुणों को वस्तुगत ही मानना उचित है। उसकी प्रतीति के लिए कुछ कारण हो सकते हैं किन्तु उसका अर्थ यह कदापि नहीं हो सकता कि वे गुण अपने आपमें कुछ नहीं हैं। गुण स्वतन्त्र रूप से यथार्थ हैं। गुणों की सत्ता से आवश्यक कारण अयथार्थ नहीं हो सकते और कारणों के अभाव में गुण की सत्ता का अभाव नहीं हो सकता। दोनों का अस्तित्व स्वतन्त्र है।

पुद्गल के चार भेद

पुद्गल द्रव्य चार प्रकार का माना गया है—(१) स्कन्ध, (२) स्कन्ध देश, (३) स्कन्ध प्रदेश और (४) परमाणु।^१

१ (क) भगवती २।१०।६६

(ख) उत्तरज्ज्ञयणाणि ३६।१०

स्कन्ध

मूर्त द्रव्यों की एक इकाई स्कन्ध है। दूसरे शब्दों में यों कह सकते हैं कि दो में लेकर अनन्त परमाणुओं का एकीभाव स्कन्ध है। इसके साथ ही इसमें इतना और मिलाना होगा कि विभिन्न परमाणुओं का एक होना जिस प्रकार स्कन्ध है, वैसे ही विभिन्न स्कन्धों का एक होना एवं एक स्कन्ध का एक में अधिक परमाणुओं की इकाई में पृथक् होने का परिणाम भी एक स्वतन्त्र स्कन्ध है। कम में कम दो परमाणु पुद्गल के मेल से द्विप्रदेशी स्कन्ध बनता है और द्विप्रदेशी स्कन्ध के भेद से दो परमाणु हो जाते हैं।

तीन परमाणु मिलने से त्रिप्रदेशी स्कन्ध बनता है और उनके पृथक् होने में दो विकल्प हो सकते हैं—तीन परमाणु या एक परमाणु और एक द्विप्रदेशी स्कन्ध।

चार परमाणु के मिलने से चतुःप्रदेशी स्कन्ध बनता है और उसके भेद से चार विकल्प हो सकते हैं—

- (१) एक परमाणु और एक त्रिप्रदेशी स्कन्ध
- (२) दो द्विप्रदेशी स्कन्ध
- (३) दो पृथक्-पृथक् परमाणु और एक द्विप्रदेशी स्कन्ध।
- (४) चारों पृथक्-पृथक् परमाणु।

कभी-कभी अनन्त परमाणुओं के स्वाभाविक मिलन से एक लोक व्यापी महास्कन्ध भी बन जाता है।

अणुओं का समुदाय स्कन्ध है। स्कन्ध तीन प्रकार से बनता है (१) भेदपूर्वक, (२) सघातपूर्वक, (३) भेद और सघातपूर्वक।^१

आम्यन्तर और बाह्य, इन दो कारणों से भेद होता है।^२ आम्यन्तर कारण से जो एक स्कन्ध का भेद होकर दूसरा स्कन्ध बनता है, उसके लिए अन्य किसी बाह्य कारण की अपेक्षा नहीं होती। स्कन्ध में स्वयं विदारण होता है। बाह्य कारण से जो भेद होता है, उसमें स्कन्ध के अलावा भी अन्य कारणों की आवश्यकता होती है। उस कारण के होने पर पैदा होने वाले भेद को बाह्य कारणपूर्वक कहा है।

१ भेदसघातेभ्य उत्पद्यन्ते

२ सर्वार्थसिद्धि ५।२६

पृथक् भूतो का एकीभाव सघात है। यह बाह्य और आभ्यन्तर कारणजन्य होने से दो प्रकार का है। दो पृथक्-पृथक् अणुओं का संयोग सघात है।

भेद और सघात जब दोनों एक साथ होते हैं तब जो स्कन्ध होता है उसे भेद और सघातपूर्वक होने वाला स्कन्ध कहते हैं। उदाहरण के रूप में एक स्कन्ध का एक विभाग पृथक् हुआ और उसी क्षण उस स्कन्ध में दूसरा स्कन्ध आकर मिल गया, जिससे एक नवीन स्कन्ध बन गया। यह नवीन स्कन्ध, भेद और सघात उभयपूर्वक है।

इस प्रकार स्कन्ध के निर्माण के तीन प्रकार हैं। इन तीन प्रकारों में से किसी भी एक प्रकार से स्कन्ध बन सकता है। कभी केवल भेद से ही स्कन्ध बनता है, कभी केवल सघातपूर्वक ही स्कन्ध का निर्माण होता है तो कभी भेद और सघात उभयपूर्वक स्कन्ध बनता है।

आधुनिक विज्ञान में भी स्कन्ध (Molecule) की गहराई में चर्चा की गई है। वहाँ बताया गया है कि पदार्थ स्कन्धों से निर्मित है। वे स्कन्ध, गैस आदि पदार्थों में अत्यन्त शीघ्र गति से सब दिशाओं में गति करते हैं। सिद्धान्त की दृष्टि से स्कन्ध वह है जैसे कि एक चॉक का टुकड़ा, जिसके दो टुकड़े किये जाएँ, दो के फिर चार, इसी क्रम से असंख्य (Infinite) तक टुकड़े करते जायँ, जब तक चॉक, चॉक के रूप में रहे। उसका सूक्ष्मतम विभाग भी स्कन्ध कहलायेगा। बात यह है कि किसी भी पदार्थ के हम टुकड़े करते जायेंगे तो एक रेखा ऐसी आयेगी जहाँ से वह पदार्थ अपनी मौलिकता खोए बिना टूट नहीं सकेगा। इसलिए उस पदार्थ का मूल रूप स्थिर रखते हुए जो उसका अन्तिम विभाग है, वह भी स्कन्ध है। जैन-दर्शन और आधुनिक विज्ञान की स्कन्ध की परिभाषा में कुछ समानता है तो कुछ भेद है। जैनदर्शन में पदार्थ की एक इकाई को स्कन्ध कहा है— जैसे घड़ा, चटाई, मेज, पुस्तक आदि। घड़े के दो टुकड़े हो गये तो दो स्कन्ध हो गये और हजार टुकड़े हो गये तो हजार स्कन्ध। यदि उसे पीस कर चूर्ण बनालें तो उसका एक-एक (कण) एक-एक स्कन्ध है। आधुनिक विज्ञान की दृष्टि से घड़े का वह अणु ही स्कन्ध है, यदि उसे फिर तोड़ा जाय तो वह अपने स्वभाव को खोकर किसी अन्य पदार्थ में परिणत हो जायेगा। किन्तु जैनदृष्टि से उस घट का अन्तिम अणु भी स्कन्ध है। पदार्थ-स्वरूप के बदलने की अपेक्षा न रखते हुए जब तक वह तोड़ा जा

सकता है, जब तक वह परमाणु के रूप में नहीं पहुँच जाता वहाँ तक वह स्कन्ध है एवं उसके सहवर्ती जितने भी विभाग हैं, वे सभी स्कन्ध हैं।

स्कन्ध-देश

स्कन्ध एक इकाई है। उस इकाई से बुद्धि-कल्पित एक विभाग स्कन्ध-देश कहलाता है। जब हम कल्पना करते हैं कि यह इस पेन्सिल का आधा भाग है, या इस पुस्तक का एक पृष्ठ है, तब वह उस समग्र स्कन्ध रूप पेन्सिल या पुस्तक का एकदेश कहलाता है। सारांश यह है कि हम जिसे देश कहेंगे, वह स्कन्ध से पृथक् नहीं होगा। पृथग्भूत होने पर तो वह स्वतन्त्र स्कन्ध बन जायेगा।

स्कन्ध-प्रदेश

स्कन्ध से अपृथग्भूत अविभाज्य अंश स्कन्ध प्रदेश है। दूसरे शब्दों में हम यह कह सकते हैं—परमाणु जब तक स्कन्धगत है तब तक वह स्कन्ध-प्रदेश कहलाता है। वह अविभागी अंश है, सूक्ष्मतम है, जिसका फिर अंश नहीं बन पाता।

परमाणु

स्कन्ध से पृथक् निरश-तत्त्व परमाणु है। जब तक वह स्कन्धगत है, प्रदेश कहलाता है और अपनी पृथक् अवस्था में वह परमाणु कहलाता है। शास्त्रकारों ने परमाणु के स्वरूप को अनेक प्रकार से स्पष्ट किया है। परमाणु पुद्गल^१ अविभाज्य है, अच्छेद्य है, अभेद्य है, अदाह्य है और अग्राह्य है। किसी भी उपाय, उपचार या उपाधि से उसका विभाग नहीं हो सकता। किसी तीक्ष्णातितीक्ष्ण शस्त्र अथवा अस्त्र से उसका क्रमण या भाग नहीं हो सकता। वह तलवार की तीक्ष्ण अनी पर भी रह सकता है। पर वहाँ पर भी उसका छेदन-भेदन नहीं हो सकता। जाज्वल्यमान अग्नि उसे जला नहीं सकती, पुष्करावतं महामेघ उसे आर्द्र नहीं कर सकता। गंगा महानदी के प्रतिस्नोत में यदि वह प्रविष्ट हो जाय तो उसे वह बहा नहीं सकती। परमाणु पुद्गल अनार्घ है, अमध्य है, अप्रदेशी है, सार्घ नहीं है, समध्य नहीं है, सप्रदेशी नहीं है।^२ परमाणु न लम्बा है, न चौड़ा है, न

१ भगवती ५।७

२ परमाणु पोगलेण भन्ते कि सअङ्गे, समज्जे, सपएसे उदाहु—अणङ्गे अमज्जे अपएसे ? गोयमा । अणङ्गे, अमज्जे, अपएसे, नो सअङ्गे, नो समज्जे, नो सपएसे ।

गहरा है। वह इकाई रूप है। सूक्ष्मता के कारण वह स्वयं आदि है, स्वयं मध्य है और स्वयं अन्त है।^१ जिसका आदि, मध्य, अन्त एक ही है, इन्द्रिय ग्राह्य नहीं है, अविभागी है, ऐसा द्रव्य परमाणु है।^२ पञ्चास्तिकाय में परमाणु की कुछ अन्य विशेषताएँ इस प्रकार प्रतिपादित की गई हैं— परमाणु वह है जिसमें एक वर्ण, एक गन्ध, एक रस, दो स्पर्श हो। जो शब्द का कारण हो पर स्वयं शब्द न हो और स्कन्ध से अतिरिक्त हो।^३ परमाणु में चक्षुरिन्द्रिय, घ्राणेन्द्रिय, रसनेन्द्रिय और स्पर्शनेन्द्रिय के विषय वर्ण, गन्ध, रस और स्पर्श अश रूप से मिलते हैं किन्तु श्रोत्रेन्द्रिय का विषय उसमें उपलब्ध नहीं होता। चूँकि शब्द स्कन्धों का ही ध्वनि रूप परिणाम है। परमाणु तो केवल शब्द के कारणभूत ही कहे जा सकते हैं, यद्यपि किसी एक परमाणु के वर्ण, गन्ध आदि इन्द्रिय के विषय नहीं हो सकते तथापि ये परमाणु के मूल गुण हैं।

प्रदेश और परमाणु में केवल स्कन्ध से अपृथग्भाव और पृथग्भाव का अन्तर है।

परमाणु की चर्चा सर्वप्रथम भारत में

जैन आगम साहित्य में परमाणुओं के सम्बन्ध में विस्तार से चर्चा की गई है। आगम साहित्य का बहुभाग परमाणु की चर्चा से सम्बन्धित है। परमाणु के सम्बन्ध में जैनदर्शन का मन्तव्य है कि इस विराट् विश्व में जितना सायोनिक परिवर्तन होता है वह परमाणुओं के परस्पर संयोग-वियोग और जीव और परमाणुओं के संयोग-वियोग से होता है।

कितने ही पाश्चात्य विज्ञाता अभिमत हैं कि भारत में परमाणुवाद यूनान से आया है। परन्तु प्रस्तुत कथन सत्य व तथ्यपूर्ण नहीं है। यूनान में परमाणुवाद का जन्मदाता डेमोक्रीट्स हुआ है। डेमोक्रीट्स का समय

१ सौध्याद्य आत्ममध्या आत्माताश्च।

—राजवार्तिक ५।२५।१

२ अन्तादि अन्तमज्ज अन्ततेण्व इन्द्रियेज्ज।

ज दव्व अविभागी त परमाणु विजानीहि॥

—सर्वार्थसिद्धि टीका—सूत्र ५।२५

३ एक रस, वर्ण, गन्ध, द्विस्पर्श शब्दकारणमशब्दम्।

स्कन्धान्तरित द्रव्य, परमाणु त विजानीहि॥

ईस्वी पूर्व ४६०-३७१ है।^१ डिमोक्रिट्स के परमाणुवाद से जैनो का परमाणुवाद बहुतांश में पृथक् भी है। मौलिकता की दृष्टि से तो वह बिल्कुल ही भिन्न है। जैनदर्शन के अनुसार परमाणु चेतन का प्रतिपक्षी है, जबकि डिमोक्रिट्स का मत है कि आत्मा सूक्ष्म परमाणुओं का ही विकार है।

शिवदत्त ज्ञानी ने लिखा है—परमाणुवाद वैशेषिकदर्शन की ही विशेषता है। उसका प्रारम्भ उपनिषदों से होता है। जैन, आजीवक आदि द्वारा भी उसका उल्लेख किया गया है किन्तु कणाद ने उसे व्यवस्थित रूप दिया है।^२ किन्तु हम तटस्थ दृष्टि से चिन्तन करें तो वैशेषिकों का परमाणुवाद जैन परमाणुवाद से पूर्व का नहीं है और न जैनो के समान वैशेषिकों ने उसके विभिन्न पहलुओं पर वैज्ञानिक दृष्टि से प्रकाश ही डाला है। उपनिषद् में अणु शब्द का प्रयोग हुआ है। “अणोरणीयान् महतो महीयान्” किन्तु परमाणु शब्द का प्रयोग नहीं हुआ है और न परमाणुवाद के नाम की कोई वस्तु ही उसमें है।

डाक्टर हरमन जेकोबी का अभिमत है कि “ब्राह्मणों की प्राचीनतम दार्शनिक मान्यताओं में, जो उपनिषदों में वर्णित हैं, हम अणु सिद्धान्त का उल्लेख तक नहीं पाते हैं और इसलिए वेदान्त सूत्र में जो उपनिषदों की शिक्षाओं को व्यवस्थित रूप से बताने का दावा करते हैं, इसका खण्डन किया गया है। सांख्य और योग दर्शनों में भी इसे स्वीकार नहीं किया गया है, जो वेदों के समान ही प्राचीन होने का दावा करते हैं। क्योंकि वेदान्त-सूत्र भी इन्हें स्मृति के नाम से पुकारते हैं किन्तु अणु सिद्धान्त वैशेषिकदर्शन का अविभाज्य अंग है और न्याय ने भी इसे स्वीकार किया है। ये दोनों ब्राह्मण परम्परा के दर्शन हैं। जिनका प्रादुर्भाव साम्प्रदायिक विद्वानों द्वारा हुआ है न कि दैवी व धार्मिक व्यक्तियों द्वारा। वेद-विरोधी मतों ने, जैनो ने इसे ग्रहण किया है और आजीविकों ने भी। हम जैनो को प्रथम स्थान देते हैं क्योंकि उन्होंने पुद्गल के सम्बन्ध में अतीव प्राचीन मतों के आधार पर ही अपनी पद्धति को सस्थापित किया है।”^३

१ पश्चिमी दर्शन—डा० दीवानचन्द

२ भारतीय सस्कृति पृ० २२६

३ एन्साइक्लोपीडिया ऑफ रिलीजन एण्ड एथिक्स, भाग २, पृ० १६६-२००

विद्वानो ने आज यह मान लिया है कि भारतवर्ष में परमाणुवाद के सिद्धान्त को जन्म देने का श्रेय जैनदर्शन को मिलना चाहिए।^१

परमाणु के दो भेद

हमने उपर्युक्त पक्तियों में जैनदृष्टि से अच्छेद्य, अभेद्य, अग्राह्य, अदाह्य और निर्विभागी पुद्गल को परमाणु लिखा है। परमाणु के इन उपलक्षणों में आधुनिक विज्ञान के विद्यार्थी को सन्देह होना स्वाभाविक है। चूँकि विज्ञान के सूक्ष्म यन्त्रों में परमाणु की अविभाज्यता सुरक्षित नहीं है।

यदि परमाणु अविभाज्य नहीं हो तो हम उसे परम + अणु नहीं कह सकते। विज्ञान जिसे परमाणु मानता है वह टूटता है। इसे हम इनकार नहीं कर सकते। प्रस्तुत समस्या का समाधान 'अनुयोग द्वार' से हो जाता है। वहाँ पर परमाणु के दो भेद बताये हैं—

(१) सूक्ष्म परमाणु

(२) व्यावहारिक परमाणु^२

जो हमने पहले परमाणु का स्वरूप बताया है, वह सूक्ष्म परमाणु का है। व्यावहारिक परमाणु अनन्त सूक्ष्म परमाणुओं के समुदाय से बनता है।^३ वस्तुतः वह स्वयं परमाणु-पिण्ड है तथापि साधारण दृष्टि से ग्राह्य नहीं होता और साधारण अस्त्र-शस्त्र से तोड़ा नहीं जा सकता। उसकी परिणति सूक्ष्म होने से व्यावहारिक रूप से उसे परमाणु कहा जाता है। विज्ञान के परमाणु की तुलना इस व्यावहारिक परमाणु से होती है। इसलिए परमाणु के टूटने की बात जैनदृष्टि भी एक सीमा तक मानती है।

पुद्गल के गुण

पुद्गल के मुख्य चार गुण हैं—स्पर्श, रस, गन्ध और वर्ण। पुद्गल के प्रत्येक परमाणु में ये चारो गुण होते हैं। इन चार गुणों के परिणमनस्वरूप पुद्गल के बीस गुण होते हैं, जो इस प्रकार हैं—

स्पर्श—शीत, उष्ण, रुक्ष, स्निग्ध, लघु, गुरु, मृदु और कठोर।

रस—अम्ल, मधुर, कटु, कषाय और तिक्त।

१ दर्शनशास्त्र का इतिहास पृ० १२६

२ परमाणु दुविधे नन्तते, त जहा—सुहृमेय, व्यवहारियेय।

—अनुयोगद्वार (प्रमाण द्वार)

३ अणुताण सुहृमपरमाणु पोग्गलाण समुदयसमिति समागयेण व्यवहारिए परमाणुपोग्गले निष्फज्जति

—अनुयोगद्वार (प्रमाणद्वार)

गन्ध—सुगन्ध और दुर्गन्ध ।

वर्ण—कृष्ण, नील, रक्त, पीत, और श्वेत ।

यद्यपि सस्थान, परिमण्डल, वृत्त त्र्यश, चतुरश, और आयत पुद्गल मे ही होता है, तथापि वह पुद्गल का गुण नहीं है ।^१ किन्तु स्कन्ध का आकार रूप पर्याय हैं ।

पुद्गल के जो बीस गुण बताये है उनके तर-तमता की दृष्टि से मख्यात, असख्यात, और अनन्त भेदो मे विभाजन हो सकता है ।^२

द्रव्य रूप मे सूक्ष्म परमाणु निरवयव और अविभाज्य होने पर भी पर्यायदृष्टि से वैसा नहीं है । उसमे वर्ण, गन्ध, रस और स्पर्श—ये चार गुण और अनन्त पर्याय होते हैं ।^३ पूर्व बता चुके हैं कि एक परमाणु मे एक वर्ण, एक गन्ध, एक रस, और दो स्पर्श (शीत-उष्ण, स्निग्ध-रूक्ष, इन युगलो मे से एक-एक) होते हैं । पर्याय की दृष्टि से अनन्त गुणवाला परमाणु एक गुणवाला हो जाता है और एक गुणवाला परमाणु अनन्त गुणवाला हो जाता है । जैनदृष्टि से एक परमाणु वर्ण से वर्णान्तर, गन्ध से गन्धान्तर, रस से रसान्तर और स्पर्श से स्पर्शान्तर वाला हो सकता है ।

एक गुणवाला पुद्गल यदि उसी रूप मे रहे तो जघन्य एक समय और उत्कृष्ट असख्यात काल तक रह सकता है ।^४ द्विगुण से लेकर अनन्त-गुण तक के परमाणु पुद्गलो के लिए भी यही विधान है । उसके पश्चात् उसमे परिवर्तन अनिवार्य रूप से होता है । यह नियम जैसे वर्ण के सम्बन्ध मे है वैसा ही गन्ध, रस और स्पर्श के सम्बन्ध मे भी समझना चाहिए ।

परमाणु के चार प्रकार

सामान्यतया अविभाज्य स्वतन्त्र पुद्गल परमाणु है, जैसा कि ऊपर कहा जा चुका है किन्तु कही-कही अन्य द्रव्यो के भी सूक्ष्मतम बुद्धिकल्पित भाग को परमाणु कह दिया गया है । इस दृष्टि से परमाणु के चार प्रकार ये हैं^५—

१ भगवती २५।३

२ सर्वार्थसिद्धि ५।२३

३ चउव्विहे पोगलपरिणामे पन्नते, त जहा—वणपरिणामे, गधपरिणामे, रस परिणामे, फासपरिणामे —स्थानाङ्ग ४।१३५

४ भगवती ५।७

५ चउव्विहे परमाणु पण्णत्ते, त जहा—दब्ब परमाणु खेत्तपरमाणु, कालपरमाणु, भाव परमाणु । —भगवती २०।५।१२

- (१) द्रव्य परमाणु—पुद्गल परमाणु
- (२) क्षेत्र परमाणु—आकाश परमाणु
- (३) काल परमाणु—समय
- (४) भाव परमाणु—गुण

भाव परमाणु चार प्रकार का है—(१) वर्ण-गुण, (२) गन्ध-गुण, (३) रस-गुण, तथा (४) स्पर्श-गुण ।

इन चार के १६ उपभेद हैं (१) एक गुण कृष्ण, (२) एक गुण नील, (३) एक गुण रक्त, (४) एक गुण पीत, (५) एक गुण श्वेत, (६) एक गुण सुगन्ध, (७) एक गुण दुर्गन्ध (८) एक गुण तिक्त, (९) एक गुण मधुर, (१०) एक गुण कटुक, (११) एक गुण कषाय, (१२) एक गुण तीक्ष्ण, (१३) एक गुण उष्ण, (१४) एक गुण शीत, (१५) एक गुण रुक्ष तथा (१६) एक गुण स्निग्ध । सारांश यह है कि जैनदर्शन में प्रतिपादित परमाणु वर्ण, गन्ध, रस, स्पर्शवान है ।

परमाणु की अतीन्द्रियता

परमाणु इन्द्रियग्राह्य नहीं है, तथापि अमूर्त नहीं है । वह रूपी है । परमाणु इतना सूक्ष्म है कि मूर्त होने पर भी दृष्टिगोचर नहीं होता । वह पारमार्थिक प्रत्यक्ष से ही देखा जा सकता है ।

केवल-ज्ञानी मूर्त और अमूर्त दोनों प्रकार के पदार्थ को जानते हैं इसलिए वे परमाणु को जानते ही हैं । छद्मस्थ या क्षायोपशमिक ज्ञानी (जिसका आवरण-विलय अपूर्ण है) परमाणु को जान भी सकते हैं और नहीं भी । अवधिज्ञानी (रूपी द्रव्य विषयक प्रत्यक्ष ज्ञानी) उसे जान सकता है, इन्द्रिय-प्रत्यक्ष वाला व्यक्ति उसे नहीं जान सकता ।^१

परमाणु से स्कन्ध कैसे बनते हैं ?

कल्पना कीजिए—प्रत्येक-परमाणु ईंट के समान एक स्वतंत्र इकाई है तो वे परस्पर मिलकर महाकाय स्कन्धों के रूप में किस प्रकार परिणत हो जाते हैं । मकान-निर्माण करते समय ईंटों के परस्पर जोड़ के लिए चूना, सीमेंट आदि सयोजक द्रव्य व किसी सयोजक व्यक्ति की आवश्यकता होती है परन्तु अनन्त ब्रह्माण्ड में स्कन्धों का सघटन-विघटन प्रतिपल-प्रतिक्षण अपने आप होता रहता है । निर्मल आकाश किञ्चित् समय में उमड़-धुमड़ कर

आने वाली घटाओ से भर जाता है। वहाँ पर बादल रूप स्कन्धो का जम-घट हो जाता है और कुछ ही क्षणो मे वे बिखर भी जाते है। इस प्रकार स्वाभाविक स्कन्धो के निर्माण का क्या हेतु है ?

यह दृश्य जगत्, जो पौद्गलिक है, परमाणु-सघटित है। परमाणुओ से स्कन्ध का निर्माण होता है और स्कन्धो से स्थूल पदार्थ बनता है। पुद्गल मे सघातक और विघातक ये दोनो शक्तियाँ है।^१ परमाणुओ के मेल से स्कन्ध का निर्माण होता है और एक स्कन्ध के विभक्त होने पर अनेक स्कन्ध हो जाते है। यह गलन और मिलन की जो प्रक्रिया है, वह प्राणी के प्रयोग से भी होती है और स्वाभाविक भी होती है। कारण यह है कि पुद्गल की अवस्थाये अनादि-अनन्त नही किन्तु सादि-सान्त है। यदि पुद्गल मे वियोजन शक्ति का अभाव होता तो सब अणुओ का एक पिण्ड हो जाता और यदि सयोजन शक्ति का अभाव होता तो एक-एक अणु पृथक-पृथक रह कर कुछ भी नही कर सकते। अनन्त परमाणु का स्कन्ध ही प्राणियो के लिए उपयोगी है।

जैन दार्शनिको ने स्कन्ध-निर्माण की एक सुव्यवस्थित रासायनिक व्यवस्था प्रस्तुत की है, उसका रहस्य इस प्रकार है—

(१) परमाणु की स्कन्ध रूप परिणति मे परमाणुओ की स्निग्धता और रुक्षता एक मात्र कारण है।

(२) स्निग्ध परमाणु का स्निग्ध परमाणु के साथ मेल होने पर स्कन्ध-निर्माण होता है। (यदि उन दोनो परमाणुओ की स्निग्धता मे कम से कम दो अशो से अधिक अन्तर हो तो)

(३) रुक्ष परमाणु का स्निग्ध परमाणु के साथ मेल होने से स्कन्ध-निर्माण होता है। (यदि उन दोनो परमाणुओ की रुक्षता मे कम से कम दो अशो से अधिक अन्तर हो तो)

(४) स्निग्ध और रुक्ष परमाणुओ के मिलन से तो स्कन्ध निर्माण निश्चित रूप से होता ही है, भले ही वे विषम अश वाले हो या सम अश वाले हो।

१ दोहि ठाणेहि पोग्गला साहन्नति-सय वा पोग्गला साहन्नति, परेण वा पोग्गला साहन्नति, एव भिज्जति परिसड्ढति, परिवड्ढति विद्धसति।

इन चार सविधानों में केवल अपवाद इतना ही है कि कोई भी परमाणु एक अश रक्ष या एक अश स्निग्ध नहीं होना चाहिए ।

दूसरे शब्दों में यों कह सकते हैं कि—

(१) जघन्य गुण वाले अवयवों का बध नहीं होता ।

(२) समान गुण होने पर सदृश—स्निग्ध से स्निग्ध, व रक्ष से रक्ष अवयवों का भी बध नहीं होता ।

(३) द्व्याधिकादि गुण वाले अवयवों का बध होता है ।^१

परमाणुओं के बध के सम्बन्ध में श्वेताम्बर और दिगम्बर परम्परा में मतैक्य नहीं है । श्वेताम्बर परम्परा के अनुसार दो परमाणु जब जघन्य गुण वाले हों तभी उनका बध नहीं होता यदि एक परमाणु जघन्य गुणवाला हो और दूसरा जघन्य गुणवाला न हो तो उसका बध हो सकता है । दिगम्बर मान्यता के अनुसार जघन्य गुणवाले एक भी परमाणु के रहते हुए बध नहीं होता । श्वेताम्बर मान्यतानुसार एक अवयव से दूसरे अवयव में स्निग्धत्व या रक्षत्व के दो, तीन, चार, यावत् अनन्त गुण अधिक होने पर भी बन्ध हो जाता है, केवल एक अश अधिक होने पर बध नहीं हो सकता । दिगम्बर परम्परानुसार केवल दो गुण अधिक होने पर ही बध होता है । एक अवयव से दूसरे अवयव में स्निग्धत्व या रक्षत्व दो तीन चार यावत् अनन्त गुण अधिक होने पर बध नहीं माना जाता । श्वेताम्बर के अनुसार दो, तीन आदि गुणों के अधिक होने पर जो बध का विधान किया है, वह सदृश अवयवों के लिए है, विसदृश अवयवों के लिए नहीं । किन्तु दिगम्बर धारणा के अनुसार प्रस्तुत विधान सदृश और असदृश दोनों प्रकार के अवयवों के लिए है । श्वेताम्बर और दिगम्बर परम्पराओं के बन्ध सम्बन्धी मतभेद का सारांश इस प्रकार है^२—

१ स्निग्धरक्षत्वाद् बन्ध ।

न जघन्यगुणानाम् ।

गुणसाम्ये सदृशानाम् ।

द्व्याधिकादि गुणानां तु ।

—तत्त्वार्थसूत्र ५।३२-३५

२ (क) तत्त्वार्थसूत्र प० सुखलालजी सघवी पृ २०२-२०३

(ख) जैनधर्मदर्शन पृ० १६५

श्वेताम्बर परम्परा

गुण	सदृश	विसदृश
१ जघन्य + जघन्य	नही	नही
२ जघन्य + एकाधिक	नही	है
३ जघन्य + (द्व्यधिक)	है	है
४ जघन्य + (त्र्यधिक)	है	है
५ जघन्येतर + समजघन्येतर	नही	है
६ जघन्येतर + एकाधिक जघन्येतर	नही	है
७ जघन्येतर + द्व्यधिक जघन्येतर	है	है
८ जघन्येतर + त्र्यधिकादि जघन्येतर	है	है

दिगम्बर परम्परा

गुण	सदृश	विसदृश
१ जघन्य + जघन्य	नही	नही
२ जघन्य + एकाधिक	नही	नही
३ जघन्य + द्व्यधिक	नही	नही
४ जघन्य + त्र्यधिक	नही	नही
५ जघन्येतर + समजघन्येतर	नही	नही
६ जघन्येतर + एकाधिक जघन्येतर	नही	नही
७ जघन्येतर + द्व्यधिक जघन्येतर	है	है
८ जघन्येतर + त्र्यधिकादि जघन्येतर	नही	नही

बध हो जाने के पश्चात् कौन से परमाणु किन परमाणुओं में परिणत होते हैं ? सदृश और विसदृश परमाणुओं में से कौन किसको अपने में परिणत करता है ? समान गुणवाले सदृश अवयवों का बध नहीं होता । विसदृश बध के समय कभी एक सम दूसरे सम को अपने रूप में परिणत कर लेता है और कभी द्वितीय सम प्रथम सम को अपने रूप में परिवर्तित कर लेता है । द्रव्य, क्षेत्र आदि का जिस प्रकार संयोग होता है, उसी प्रकार हो जाता है । इस तरह का बध एक प्रकार का मध्यम बध है । अधिक गुण और हीन गुण बध के समय अधिक गुणवाला हीन गुणवाले को अपने रूप में बदल देता है ।^१

जिस परम्परा में समान गुण का पारस्परिक वध विल्कुल नहीं होता, वहाँ पर अधिकगुण हीनगुण को अपने रूप में परिवर्तित कर देता है, यही मानना पर्याप्त है।

पुद्गल के भेद-प्रभेद

पुद्गल द्रव्य के अणु और स्कन्ध ये दो प्रमुख भेद हैं। इनके आधार से छह भेद होते हैं। वे इस प्रकार हैं^१—

(१) स्थूलस्थूल—मिट्टी, पत्थर, काष्ठ, आदि ठोस पदार्थ इस विभाग में आते हैं।

(२) स्थूल—दूध, दही, मक्खन, पानी, तैल आदि प्रवाही पदार्थ इस श्रेणी में आते हैं।

(३) स्थूल-सूक्ष्म—प्रकाश, विद्युत्, उष्णता, अभिव्यक्तियाँ स्थूल-सूक्ष्म विभाग के अन्तर्गत हैं।

(४) सूक्ष्मस्थूल—पवन, वाष्प, सूक्ष्मस्थूल कोटि में आते हैं।

(५) सूक्ष्म—मनोवर्गणा आदि अचाक्षुष (जो चक्षु आदि इन्द्रियों के विषय नहीं है) स्कन्ध सूक्ष्म हैं।

(६) सूक्ष्म-सूक्ष्म—अन्तिम निरश पुद्गल परमाणु सूक्ष्म-सूक्ष्म विभाग के अन्तर्गत आते हैं।

जो पुद्गल स्कन्ध अचाक्षुष है, वह भेद और सघात से चाक्षुष होता है। जब कोई स्कन्ध सूक्ष्म से मिटकर स्थूल होता है, तब उस स्कन्ध में कुछ नूतन परमाणु अवश्य मिलते हैं और कुछ परमाणु उससे पृथक् भी हो जाते हैं। मिलना और पृथक् होना यही सघात और भेद कहलाता है। अचाक्षुष से चाक्षुष होने के लिए भेद और सघात इन दोनों की अनिवार्य आवश्यकता है।

१ बन्धेऽधिकौ पारिणामिकौ

—तत्त्वाथसूत्र ५।३७

१ (क) अतिस्थूलस्थूला स्थूला, स्थूलसूक्ष्माश्च सूक्ष्मस्थूलाश्च।

सूक्ष्मा, अतिसूक्ष्मा इति चरादयो भवन्ति षड् भेदाः॥

—नियमसार २१, कुन्दकुन्दाचार्य

(ख) वादरबादर वादर वादरसुहुम च सुहुम थूलच।

सुहुम च सुहुमसुहुम च घरादिय होदि छब्बेय॥

—गोम्मटसार, जीवकाड ६०२

पुद्गल के तीन भेद

जीव और पुद्गल की पारस्परिक परिणति को लेकर पुद्गल के तीन भेद भी किये गये हैं^१—

(१) प्रयोग परिणत—जो पुद्गल जीव द्वारा ग्रहण किये गये हैं, वे प्रयोग परिणत हैं जैसे—इन्द्रियाँ, शरीर, रक्त, माँस आदि के पुद्गल ।

(२) मिश्र परिणत—ऐसे पुद्गल जो जीव द्वारा परिणत होकर पुन मुक्त हो चुके हैं, वे मिश्र परिणत हैं । जैसे—कटे हुए नाखून, केश, झलेष्म, मल-मूत्र आदि ।

(३) विस्रसा परिणत—ऐसे पुद्गल जिनमें जीव का सहाय नहीं और स्वयं परिणत है, उन्हें विस्रसा परिणत पुद्गल कहते हैं । जैसे वादल, इन्द्र-धनुष, आदि ।

पुद्गल में उत्पाद, व्यय और ध्रौव्य

पुद्गल शाश्वत भी है और अशाश्वत भी है ।^२ वह द्रव्य रूप से शाश्वत है और पर्याय रूप से अशाश्वत है । द्रव्य की अपेक्षा परमाणु पुद्गल अचरम है अर्थात् परमाणु सघात रूप में परिणत होकर भी पुन परमाणु हो जाता है । इस कारण से वह द्रव्य की दृष्टि से चरम नहीं है किन्तु क्षेत्र, काल और भाव की दृष्टि से वह चरम भी है और अचरम भी है ।^३

पुद्गल की परिणति

पुद्गल की परिणति सूक्ष्म और वादर रूप में दो प्रकार की होती है ।

अनन्त प्रदेशी स्कन्ध भी जहाँ तक सूक्ष्म परिणति में रहता है, वहाँ तक वह इन्द्रियग्राह्य नहीं होता । सूक्ष्म परिणति वाले स्कन्ध चतुस्पर्शी होते हैं । उनमें शीत, उष्ण, स्निग्ध और रुक्ष ये चार स्पर्श ही होते हैं । गुरु, लघु, मृदु और कठिन ये चार स्पर्श वादर परिणाम वाले चार स्कन्धों में ही होते हैं । गुरु-लघु, और मृदु-कठिन ये स्पर्श पहले वाले चार स्पर्शों के सापेक्ष संयोग से निर्मित होते हैं । जब रुक्ष स्पर्श की बहुलता होती है तब लघु

१ त्रिविधा पोगला पणत्ता—पयोगपरिणया, मिससा परिणया, विससा परिणया ।

—मगवती ८।१।१

२ मगवती १४।४

३ मगवती १४।४

स्पर्श होता है और जब स्निग्ध की बहुलता होती है तब गुरु होता है। जब शीत और स्निग्ध स्पर्श की बहुलता होती है, तो मृदु स्पर्श होता है और जब उष्ण और रुक्ष की बहुलता होती है, तो कर्कश स्पर्श होता है। सारांश यह है कि जब सूक्ष्म परिणति मिटती है और स्थूल परिणति होती है, वहाँ पर चार स्पर्श भी बढ़ जाते हैं।^१

पुद्गल कब से कब तक ?

स्कन्ध और परमाणु प्रवाह की दृष्टि से अनादि-अपर्यवसित है, चूँकि अनादिकाल से इसकी सन्तति चली आ रही है और चलती भी रहेगी। स्थिति की दृष्टि से यह सादि-सपर्यवसित भी है। जिस प्रकार परमाणुओं से स्कन्ध का निर्माण होता है और स्कन्ध-भेद होने पर परमाणु हो जाते हैं।

परमाणु, परमाणु के रूप में कम से कम रहे तो एक समय तक रहता है और अधिक से अधिक रहे तो असंख्य काल तक रह सकता है। इसी प्रकार स्कन्ध-स्कन्ध के रूप में रहे, तो कम से कम एक समय तक रहता है और अधिक से अधिक असंख्य काल तक।^२ उसके पश्चात् उसमें परिवर्तन अनिवार्य रूप से होता है।

परमाणु और स्कन्ध क्षेत्र की दृष्टि से एक क्षेत्र में कम से कम एक समय और अधिक से अधिक असंख्य काल तक रह सकते हैं।

एक परमाणु स्कन्ध रूप में परिणत होकर पुनः परमाणु हो जाय तो कम से कम एक समय और अधिक से अधिक असंख्य काल लग सकता है।^३ द्व्यणुकादि व त्र्यणुकादि स्कन्ध रूप में परिणत होने के पश्चात् वह परमाणु पुनः परमाणु रूप में आये तो कम से कम एक समय और अधिक से अधिक अनन्तकाल लग सकता है।^४

एक परमाणु या स्कन्ध जिस आकाश प्रदेश में है, वहाँ से वह किसी कारणवश चल देता है तो पुनः उस आकाश प्रदेश में कम से कम वह एक समय में आ सकता है और अधिक में अधिक अनन्तकाल के पश्चात् आता

१ जैनदर्शन मनन और मीमांसा पृ १७५

२ भगवती ५।८

३ भगवती ५।८

४ भगवती ५।८

पुद्गल के तीन भेद

जीव और पुद्गल की पारस्परिक परिणति को लेकर पुद्गल के तीन भेद भी किये गये हैं^१—

(१) प्रयोग परिणत—जो पुद्गल जीव द्वारा ग्रहण किये गये हैं, वे प्रयोग परिणत हैं जैसे—इन्द्रियाँ, शरीर, रक्त, माँस आदि के पुद्गल ।

(२) मिश्र परिणत—ऐसे पुद्गल जो जीव द्वारा परिणत होकर पुन मुक्त हो चुके हैं, वे मिश्र परिणत हैं । जैसे—कटे हुए नाखून, केश, श्लेष्म, मल-मूत्र आदि ।

(३) विस्रसा परिणत—ऐसे पुद्गल जिनमें जीव का सहाय नहीं और स्वयं परिणत हैं, उन्हें विस्रसा परिणत पुद्गल कहते हैं । जैसे बादल, इन्द्र-धनुष, आदि ।

पुद्गल में उत्पाद, व्यय और ध्रौव्य

पुद्गल शाश्वत भी है और अशाश्वत भी है ।^२ वह द्रव्य रूप से शाश्वत है और पर्याय रूप से अशाश्वत है । द्रव्य की अपेक्षा परमाणु पुद्गल अचरम है अर्थात् परमाणु सघात रूप में परिणत होकर भी पुन परमाणु हो जाता है । इस कारण से वह द्रव्य की दृष्टि से चरम नहीं है किन्तु क्षेत्र, काल और भाव की दृष्टि से वह चरम भी है और अचरम भी है ।^३

पुद्गल की परिणति

पुद्गल की परिणति सूक्ष्म और बादर रूप में दो प्रकार की होती है ।

अनन्त प्रदेशी स्कन्ध भी जहाँ तक सूक्ष्म परिणति में रहता है, वहाँ तक वह इन्द्रियग्राह्य नहीं होता । सूक्ष्म परिणति वाले स्कन्ध चतुस्पर्शी होते हैं । उनमें शीत, उष्ण, स्निग्ध और रुक्ष ये चार स्पर्श ही होते हैं । गुरु, लघु, मृदु और कठिन ये चार स्पर्श बादर परिणाम वाले चार स्कन्धों में ही होते हैं । गुरु-लघु, और मृदु-कठिन ये स्पर्श पहले वाले चार स्पर्शों के सापेक्ष संयोग से निर्मित होते हैं । जब रुक्ष स्पर्श की बहुलता होती है तब लघु

१ त्रिविहा पोगला पणत्ता—पयोगपरिणया, मिससा परिणया, विससा परिणया ।

—भगवती ८।१।१

२ भगवती १४।४

३ भगवती १४।४

स्पर्श होता है और जब स्निग्ध की बहुलता होती है तब गुरु होता है। जब शीत और स्निग्ध स्पर्श की बहुलता होती है, तो मृदु स्पर्श होता है और जब उष्ण और रुक्ष की बहुलता होती है, तो कर्कश स्पर्श होता है। सारांश यह है कि जब सूक्ष्म परिणति मिटती है और स्थूल परिणति होती है, वहाँ पर चार स्पर्श भी बढ़ जाते हैं।^१

पुद्गल कब से कब तक ?

स्कन्ध और परमाणु प्रवाह की दृष्टि से अनादि-अपर्यवसित है, चूँकि अनादिकाल से इसकी सन्तति चली आ रही है और चलती भी रहेगी। स्थिति की दृष्टि से यह सादि-सपर्यवसित भी है। जिस प्रकार परमाणुओं से स्कन्ध का निर्माण होता है और स्कन्ध-भेद होने पर परमाणु हो जाते हैं।

परमाणु, परमाणु के रूप में कम से कम रहे तो एक समय तक रहता है और अधिक से अधिक रहे तो असंख्यात काल तक रह सकता है। इसी प्रकार स्कन्ध-स्कन्ध के रूप में रहे, तो कम से कम एक समय तक रहता है और अधिक से अधिक असंख्यात काल तक।^२ उसके पश्चात् उसमें परिवर्तन अनिवार्य रूप से होता है।

परमाणु और स्कन्ध क्षेत्र की दृष्टि से एक क्षेत्र में कम से कम एक समय और अधिक से अधिक असंख्यात काल तक रह सकते हैं।

एक परमाणु स्कन्ध रूप में परिणत होकर पुनः परमाणु हो जाय तो कम से कम एक समय और अधिक से अधिक असंख्यात काल लग सकता है।^३ द्व्यणुकादि व त्र्यणुकादि स्कन्ध रूप में परिणत होने के पश्चात् वह परमाणु पुनः परमाणु रूप में आये तो कम से कम एक समय और अधिक से अधिक अनन्तकाल लग सकता है।^४

एक परमाणु या स्कन्ध जिस आकाश प्रदेश में है, वहाँ से वह किसी कारणवश चल देता है तो पुनः उस आकाश प्रदेश में कम से कम वह एक समय में आ सकता है और अधिक में अधिक अनन्तकाल के पश्चात् आता

१ जैनदर्शन मन्त्र और मीमांसा पृ १७५

२ मगवती ५।८

३ मगवती ५।८

४ मगवती ५।८

है।^१ परमाणु आकाश के एक प्रदेश को अवगाहन करके ही रहता है, किन्तु स्कन्ध एक, दो, सख्यात, असख्यात, यावत् समूचे लोकाकाश तक फैल सकता है। हम पहले लिख चुके हैं कि सम्पूर्ण लोक में फैलने वाले स्कन्ध को अचित्त महास्कन्ध कहते हैं।

अप्रदेशित्व और सप्रदेशित्व

परमाणु द्रव्य और क्षेत्र की दृष्टि से अप्रदेशी है, काल की दृष्टि से एक समय की स्थितिवाला परमाणु अप्रदेशी है और उससे अधिक समय की स्थिति वाला सप्रदेशी है। भाव की दृष्टि से एक गुणवाला अप्रदेशी है और अधिक गुणवाला सप्रदेशी है।

स्कन्ध द्रव्य की दृष्टि से सप्रदेशी है। जिस स्कन्ध में जितने परमाणु होते हैं, वह स्कन्ध तत्परिमाणु प्रदेशी कहलाता है।

स्कन्ध क्षेत्र की दृष्टि से सप्रदेशी भी है और अप्रदेशी भी है। जो स्कन्ध एक आकाश प्रदेश को अवगाहन कर रहा है, वह अप्रदेशी है और दो से अधिक आकाश प्रदेश को अवगाहन कर रहता है, वह सप्रदेशी है।

स्कन्ध काल की दृष्टि से जो एक समय की स्थिति वाला है वह अप्रदेशी है और उससे अधिक स्थितवाला सप्रदेशी है।

स्कन्ध भाव की दृष्टि से एक गुणवाला है, वह अप्रदेशी है और अधिक गुणवाला सप्रदेशी है।^२

पुद्गल की गति

परमाणु जड़ होने पर भी गतिशील है। उसकी गति प्रेरित भी होती है, और अप्रेरित भी होती है। वह सर्वदा ही गति करता हो, ऐसी बात नहीं है। वह कभी गति करता है और कभी नहीं करता है। वह एक समय में लोक के एक सिरे से दूसरे सिरे तक, जो असंख्य योजन की दूरी पर है, जा सकता है। उसका गति-परिमाणु स्वाभाविक धर्म है। धर्मास्तिकाय उसका प्रेरक नहीं किन्तु सहायक है।^३

प्रश्न है—“परमाणु में गति अपने आप होती है या जीव के द्वारा प्रेरणा देने पर होती है?”

१ भगवती ५।८

२ भगवती ५।८

३ भगवती १६।८

उत्तर है—“परमाणु मे जीवनिमित्तक कोई क्रिया और गति नहीं होती चूँकि परमाणु जीव द्वारा ग्रहण नहीं किया जा सकता और पुद्गल को ग्रहण किये बिना पुद्गल मे परिणमन कराने की जीव मे सामर्थ्य नहीं है।”

परमाणु सकम्प भी होता है^१ और अकम्प भी होता है। कदाचित् वह चञ्चल भी होता है और नहीं भी होता है। उसमे निरन्तर कम्प-भाव रहता ही हो, यह बात भी नहीं है और निरन्तर अकम्प-भाव रहता हो, यह बात भी नहीं है।

द्व्यणुक-स्कन्ध मे कदाचित् कम्पन और कदाचित् अकम्पन दोनो होते हैं। उनके द्व्यंश होने से उनमे देश-कम्प और देश-अकम्प दोनो प्रकार की स्थिति होती है।

त्रिप्रदेशी स्कन्ध मे भी द्विप्रदेशी स्कन्ध के समान कम्प-अकम्प की स्थिति होती है। केवल देश-कम्प मे एकवचन और द्विवचन सम्बन्धी विकल्पो का अन्तर होता है। जिस प्रकार एक देश मे कम्प होता है, देश मे कम्प नहीं होता है। देश मे कम्प होता है, देशो (दो) मे कम्प नहीं होता। देशो मे कम्प होता है, देश मे कम्प नहीं होता।

चतुःप्रदेशी स्कन्ध मे, देश मे कम्प, देश मे अकम्प, देश मे कम्प और देशो (दो) मे अकम्प, देशो (दो) मे अकम्प और देश मे अकम्प, देश मे कम्प और देशो मे अकम्प होता है।

पाँच प्रदेश से लेकर अनन्त प्रदेशी स्कन्ध तक यही बात है।

परमाणु की गति सम्बन्धी कुछ मर्यादायें

परमाणु की गति के सम्बन्ध मे और कुछ ज्ञातव्य बातें हैं। परमाणु की स्वाभाविक गति सरल रेखा मे होती है। जब अन्य पुद्गल का उसमे सहकार होता है तब परमाणु की गति मे वक्रता आती है। परमाणु की गति मे जीव प्रत्यक्ष कारण नहीं हो सकता, चूँकि वह अत्यन्त सूक्ष्म है। जीव छोटे या बड़े स्कन्धो को ही प्रभावित कर सकता है। जैसे परमाणु की उत्कृष्ट गति का वर्णन किया गया है, वैसे ही उसकी अल्पतम गति का निर्देश भी आगम साहित्य मे मिलता है। मन्द गति से परमाणु एक समय मे आकाश के एक प्रदेश से अपने निकटवर्ती दूसरे प्रदेश मे जा सकता है। आकाश का एक प्रदेश उतना ही छोटा है जितना एक परमाणु है।

पूर्व बताया जा चुका है कि परमाणु की गति अपने आप भी होती है और अन्य पुद्गलो की प्रेरणा से भी होती है। निष्क्रिय परमाणु कब गति करेगा, यह निश्चित रूप से नहीं कहा जा सकता, किन्तु यह निश्चित है कि वह असख्यात काल के पश्चात् अवश्य ही गति करेगा। सक्रिय परमाणु कब गति और क्रिया वन्द करेगा, यह अनियत है। एक समय से लेकर आवलिका^१ के असख्यात भाग समय में, किसी भी समय वह गति एवं क्रिया वन्द कर सकता है। किन्तु आवलिका के असख्यात भाग उपरान्त वह निश्चित रूप से गति क्रिया प्रारम्भ करेगा।

परमाणु-पुद्गल अप्रतिघाती है। वह सगीन लोह से निर्मित दीवाल को सहज रूप से पार कर सकता है। सुमेरु जैसे महान पर्वत भी उसके मार्ग में बाधक नहीं बनते। यहाँ तक कि वह वज्र को भी सहज रूप से पार कर सकता है। वह कभी-कभी प्रतिहत होता है तो इस स्थिति में कि विस्त्रसा (स्वाभाविक) परिणाम से सवेग गति करते हुए परमाणु पुद्गल का यदि किसी अन्य विस्त्रसा परिणाम से सवेग गति करते हुए परमाणु पुद्गल से आयतन संयोग हो तो ऐसी स्थिति में वह स्वयं भी प्रतिहत हो सकता है और साथ ही अपने प्रतिपक्षी परमाणु को भी प्रतिहत कर सकता है।^२

परमाणुओं का सूक्ष्म परिणामावगाहन

परमाणु की सबसे विलक्षण शक्ति यह है कि जिस आकाश प्रदेश को एक परमाणु ने भर दिया है, उसी आकाश प्रदेश में दूसरा परमाणु पूर्ण स्वतन्त्रता के साथ रह सकता है और उसी आकाश प्रदेश में सूक्ष्म रूप से परिणत अनन्त प्रदेशी स्कन्ध भी रह सकता है। परमाणुओं की सूक्ष्म परिणामावगाहन शक्ति का ही यह चमत्कार है। आचार्य पूज्यपाद ने प्रस्तुत विषय में शका उपस्थित कर फिर उसका सम्यक् समाधान इस प्रकार किया है—‘यह असख्य प्रदेशी लोकाकाश अनन्त और अनन्तानन्त प्रदेशी स्कन्धों का अधिकरण किस प्रकार हो सकता है? इसमें किसी भी प्रकार की आपत्ति नहीं है। सूक्ष्म परिणामावगाहन शक्ति के योग से परमाणु आदि

१ ४८ मिनट परिमाण मुहूर्त के १६७७७२१६ बें भाग को आवलिका कहते हैं।

२ जैनदर्शन और आधुनिक विज्ञान, पृ० ३७

सूक्ष्म भाव मे परिणत हो जाते है। इसलिए एक-एक आकाश प्रदेश मे अनन्तानन्त परमाणु व स्कन्धो का निवास निर्विरोध हो सकता है।^१

उदाहरणार्थ, एक कमरे मे एक दीपक का प्रकाश पर्याप्त होता है किन्तु उसमे सैकड़ो दीपको का प्रकाश भी समा सकता है। अथवा एक दीपक का प्रकाश किसी विशाल कमरे मे फैला रहता है। वह लघु वर्तन से आच्छादित करने पर उसी मे समा जाता है।^२ इससे स्पष्ट हो जाता है कि पुद्गल के प्रकाश-परमाणुओ के सकोच-विस्तार रूप मे भी परिणमन शक्ति है। पुद्गल के प्रत्येक परमाणु की यही स्थिति है। परमाणु के समान स्कन्धो मे भी सूक्ष्म परिणमन और अवगाहन शक्ति रही हुई है। अवगाहन शक्ति के कारण परमाणु या स्कन्ध जितने स्थान मे अवस्थित होता है उसी स्थान मे अन्य परमाणु और स्कन्ध भी सहज रूप से रह सकने हैं।^३

सूक्ष्म परिणमन का अर्थ यह है कि परमाणु मे सकोच हो सकता है, उसका घन-फल कम हो सकता है।

वैज्ञानिक समर्थन

प्रस्तुत सूक्ष्म परिणमन क्रिया का वैज्ञानिक दृष्टि से भी मेल हो जाता है। अणु (Atom) के दो अंग है, एक मध्यवर्ती न्युक्लि (Nucleus) जिसमे उद्युत्कण और विद्युत्कण होते हैं और दूसरा बाह्यकक्षीय कवच (Orbital Shells) जिसमे विद्युदणु चक्कर लगाते हैं। न्युक्लि का घनफल सम्पूर्ण अणु के घनफल से बहुत ही न्यून होता है और जब कुछ कक्षीय कवच (Orbital Shells) अणु से विच्छिन्न हो जाते हैं, तो अणु का घनफल न्यून हो जाता है। ये अणु विच्छिन्न अणु कहलाते हैं। अनुसंधाताओ से यह परिज्ञात होता है

१ स्यादेतदसंख्यातप्रदेशो लोक, अनन्तप्रदेशस्थानन्तानन्तप्रदेशस्य च स्कन्धस्याधिकरणमिति विरोधस्ततो नानन्त्यामिति। नैष दोषः। सूक्ष्म-परिणामावगाह्य शक्ति-योगात् परमाण्वादयो हि सूक्ष्ममानेन परिणता एकैकस्मिन्तप्याकाशप्रदेशेऽनन्तानन्ता व्यवतिष्ठन्ते, अवगाहन शक्तिश्चैषामव्याहताऽस्ति, तस्मादेकस्मिन्नपि प्रदेशेऽनन्तानन्तावस्थानं न विरुध्यते।
—सर्वार्थसिद्धि ५।१६, पूज्यपाद

२ प्रदेशसहस्रारविसगम्या प्रदीपवत्

—तत्त्वार्थसूत्र ५।१६

३ जावदिय आयास अविभागी पुगलाणुवट्ठह ।

त तु पदेस जाणे, सव्वाणुट्ठागदाणरिह ॥

कि कुछ तारे ऐसे हैं, जिनका घनत्व हमारी दुनिया की घनतम वस्तुओं से भी २०० गुणित है। एक स्थान पर एडिंग्टन ने लिखा है कि एक टन (२८ मन) न्यूक्लियर पुद्गल (Nuclear Matter) हमारी वास्केट की जेब में समा सकता है। वैज्ञानिकों ने ऐसे तारे का अनुसंधान किया है जिसका घनत्व ६२० टन (१७३६० मन) प्रति घन इंच है। इतने अधिक घनत्व का कारण यही है कि वह तारा विच्छिन्न अणुओं (Stripped Atoms) से निर्मित है, उसके अणुओं में केवल व्यष्टियाँ ही हैं। कक्षीय कवच (Orbital Shells) नहीं। जैनदर्शन की भाषा में अणुओं का सूक्ष्म परिणमन ही इसका मूल कारण है।^१

आधुनिक विज्ञान की दृष्टि से परमाणु कितना सूक्ष्म है, इसका अनुमान इससे लग सकता है कि पचास शख परमाणुओं का भार केवल ढाई तोले के लगभग होता है। इसका व्यास एक इंच का दस करोड़वाँ हिस्सा है।

सिगरेट को लपेटने के पतले कागज की मोटाई में एक से एक को सटा कर रखने पर एक लाख परमाणु आ जायेंगे।

धूल के एक नन्हे से कण में दस पदम से अधिक परमाणु होते हैं।

सोडावाटर को ग्लास में डालने पर उसमें जो नन्ही-नन्ही बूँदें निकलती हैं उनमें से एक के परमाणुओं की परिगणना करने के लिए विश्व के तीन अरब व्यक्तियों को बिठा दें और वे निरन्तर बिना खाये, पीये और सोये प्रति मिनिट यदि तीन सौ की रफ्तार से परिगणना करें तो उस नन्ही बूँद के परमाणुओं की समूची संख्या को पूर्ण करने में चार महीने का समय लग जायेगा।

बारीक केश को उखाड़ते समय उसकी जड़ पर जो रक्त की सूक्ष्म बूँद लगी रहेगी, उसे अणुवीक्षण यन्त्र के माध्यम से इतना बड़ा रूप दिया जा सकता है कि वह बूँद छह या सात फीट के व्यास वृत्त में दिखलायी दे तो भी उसके भीतर के परमाणु का व्यास ५८८ इंच ही हो सकेगा।^२

१ मुनि हजारीमल स्मृति ग्रन्थ पृ० ३७४

२ जैनदर्शन और आधुनिक विज्ञान पृ० ४७

पुद्गल के आकार-प्रकार

परमाणु-पुद्गल अनर्द्ध, अमध्य एव अप्रदेश होते हैं ।

द्विप्रदेशी-स्कन्ध सार्द्ध, अमध्य एव सप्रदेश होते हैं ।

त्रिप्रदेशी स्कन्ध अनर्द्ध, समध्य एव सप्रदेश होते हैं ।

समसख्यक परमाणु-स्कन्धो की स्थिति, द्विप्रदेशी स्कन्ध के समान होती है और विषमसख्यक परमाणु-स्कन्धो की स्थिति त्रिप्रदेशी स्कन्ध के समान होती है ।

भगवती सूत्र में पुद्गल द्रव्य की चार प्रकार की स्थिति बताई गई है ।^१

(१) द्रव्य स्थानायु—परमाणु, परमाणु रूप में और स्कन्ध, स्कन्ध रूप में अवस्थित है ।

(२) क्षेत्र-स्थानायु—जिस आकाश-प्रदेश में परमाणु या स्कन्ध अवस्थित रहते हैं ।

(३) अवगाहन स्थानायु—परमाणु और स्कन्ध का नियत परिमाण में जो अवगाहन होता है ।

क्षेत्र और अवगाहन में यह अन्तर है कि क्षेत्र का सम्बन्ध आकाश प्रदेशों से है, वह परमाणु और स्कन्ध द्वारा अवगाढ होता है और अवगाहन का सम्बन्ध पुद्गल द्रव्य से है । उसका अमुक परिमाण क्षेत्र में फैलता है ।

(४) भाव स्थानायु—परमाणु और स्कन्ध के स्पर्श, रस, गन्ध और वर्ण की परिणति

की आठ वर्गणाएँ

परमाणुओं की मुख्य आठ वर्गणाएँ हैं—

(१) औदारिक वर्गणा—स्थूल पुद्गल—पृथ्वी, पानी, अग्नि, वायु वनस्पति और त्रस जीवों के शरीर-निर्माण करने योग्य पुद्गल-समूह ।

(२) वैक्रिय वर्गणा—लघु-विराट्, हल्का-भारी, दृश्य-अदृश्य, आदि विभिन्न क्रियाएँ करने में सशक्त शरीर के योग्य पुद्गलों का समूह ।

(३) आहारक वर्गणा—योग-शक्तिजन्य शरीर के योग्य पुद्गल-समूह ।

(४) तैजस वर्गणा—विद्युत-परमाणुओं का समूह ।

(५) कार्मण वर्गणा—ज्ञानावरणीय आदि कर्मों के रूप में परिणत होने वाले पुद्गलों का समूह, जिससे कार्मण नामक सूक्ष्म शरीर बनता है ।

(६) श्वासोच्छ्वास वर्गणा—आन-प्राण के योग्य पुद्गल-समूह ।

(७) वचन-वर्गणा—भाषा के योग्य पुद्गल-समूह ।

(८) मनोवर्गणा—चिन्तन में सहायक होने वाला पुद्गल-समूह ।

वर्गणा से अभिप्राय है एक जाति के पुद्गलों का समूह । पुद्गलों में ऐसी जातियाँ अनन्त हैं । यहाँ उनकी प्रमुख आठ जातियों का ही निर्देश किया गया है । इन वर्गणाओं के अवयव क्रमशः सूक्ष्म होते हैं और अति-प्रचय वाले होते हैं । एक पौद्गलिक पदार्थ अन्य पौद्गलिक पदार्थ के रूप में बदल जाता है ।

जैन दृष्टि से वर्गणा का वर्गणान्तर रूप में परिवर्तन भी हो जाता है ।

आदारिक, वैक्रिय, आहारक और तैजस ये चार वर्गणाये अष्ट स्पर्शी स्थूल स्कन्ध हैं । वे हल्की-भारी, मृदु-कठोर भी होती हैं । कार्मण, भाषा और मन ये तीन वर्गणाये चतु स्पर्शी हैं—सूक्ष्म स्कन्ध हैं । इनमें शीत, उष्ण, स्निग्ध रुक्ष—ये चार स्पर्श होते हैं । श्वासोच्छ्वास वर्गणा चतु स्पर्शी और अष्ट-स्पर्शी दोनों प्रकार की होती हैं ।^१

पुद्गल के कार्य

जैनदर्शन ने पुद्गल के कुछ ऐसे भेद-प्रभेद माने हैं, जिन्हें प्राचीन युग के अन्य दार्शनिक पुद्गल के रूप में नहीं मानते थे । आधुनिक विज्ञान ने उनमें से बहुतों को पुद्गल के रूप में मान लिया है । जैनदर्शन के अनुसार पुद्गल के वे कार्य ये हैं—(१) शब्द, (२) वन्ध, (३) सौक्ष्म्य, (४) स्थूल्य,

(५) सस्थान, (६) भेद, (७) तम, (८) छाया, (९), आतप, (१०) उद्योत ।^१

शब्द

एक स्कन्ध के साथ दूसरे स्कन्ध के टकराने से जो ध्वनि समुत्पन्न होती है, वह शब्द है ।^२ शब्द श्रोत्र इन्द्रिय का विषय है ।

वैशेषिकदर्शन ने शब्द को पुद्गल का पर्याय न मानकर आकाश द्रव्य का गुण माना है । सांख्य-दर्शन शब्द-तन्मात्र से आकाश की उत्पत्ति मानता है । जैनदर्शन की मान्यता वैशेषिक और सांख्यदर्शन मत से सर्वथा भिन्न है । उसका स्पष्ट मन्तव्य है कि शब्द पौद्गलिक है क्योंकि वह इन्द्रियो का विषय बनता है । आकाश जो पौद्गलिक नहीं है, वह शब्द को किस प्रकार उत्पन्न कर सकता है ? शब्द तन्मात्र से भी आकाश की उत्पत्ति संभव नहीं है, चूँकि शब्द पौद्गलिक है इसलिए शब्द तन्मात्र भी पौद्गलिक ही होनी चाहिए । यदि शब्द-तन्मात्र पौद्गलिक है तो उससे समुत्पन्न होने वाला आकाश भी पौद्गलिक होना चाहिए, किन्तु आकाश पौद्गलिक नहीं है । इसलिए शब्द तन्मात्र से आकाश उत्पन्न नहीं हो सकता ।

दूसरी बात यह है कि आकाश द्रव्य अमूर्तिक है । उसमें स्पर्श आदि कुछ भी नहीं है, जबकि शब्द मूर्तिक है, उसमें स्पर्श आदि है, उसे पकड़ा भी जाता है । अमूर्तिक द्रव्य का गुण भी अमूर्तिक ही होना चाहिए, मूर्तिक नहीं । आकाश का गुण मानने से शब्द को भी अमूर्तिक माने तो मूर्तिक इन्द्रिय उसे ग्रहण नहीं कर सकेगी । अमूर्तिक विषय को मूर्तिक इन्द्रिय किस प्रकार जान सकेगी । तृतीय बात यह है कि शब्द टकराता है, उसकी प्रतिध्वनि होती है । यदि वह अमूर्तिक आकाश का ही गुण होता तो जिस प्रकार आकाश नहीं टकराता वैसे शब्द भी नहीं टकराना चाहिए । चौथी बात—शब्द को रोका और बाँधा भी जा सकता है, यदि वह आकाश का गुण है तो रोकने

१ (क) शब्दबन्ध-सौक्ष्म्य-स्थौल्य-सस्थान-भेद-तमस्त्रायातपोद्योतवन्तश्च ।

—तत्त्वार्थसूत्र ५।२४

(ख) द्रव्य सग्रह गा० १६, आचार्य नेमिचन्द्र

२ सहो खधप्पमावो खधो परमाणुसगसघादो ।

पुट्ठेसु तेसु जायदि सहो उप्पादगो णियदो ॥

और बांधने की चर्चा ही उपहासास्पद प्रतीत होगी। पाँचवी बात—शब्द गतिमान है, जब कि आकाश गति-हीन है, निष्क्रिय है। छठी बात यह है कि वैज्ञानिक दृष्टि से भी शब्द ऐसे आकाश में गमन नहीं कर सकता जहाँ किसी भी प्रकार का पुद्गल मैटर (Matter) न हो। यदि शब्द आकाश का गुण होता तो वह आकाश के हर एक कौने में जा सकता था। चूँकि गुण अपने गुणी के प्रत्येक अंश में रहता ही है, वहाँ पर पुद्गल के होने या नहीं होने का प्रश्न ही उपस्थित नहीं हो सकता।^१

जैन आगम साहित्य में शब्द को पौद्गलिक कहने के साथ ही उसकी उत्पत्ति, शीघ्रगति, लोक-व्यापित्व, स्थायित्व आदि विभिन्न पहलुओं पर भी अच्छी तरह से प्रकाश डाला है।^२ जम्बूद्वीपप्रज्ञप्ति के अनुसार सुघोषा घण्टा का शब्द तार से सम्बन्धित न होने पर भी असंख्य योजन की दूरी पर रही हुई घण्टाओं में प्रतिध्वनि उत्पन्न करता है। यह वर्णन उस समय का है जब 'रेडियो' वायरलेस आदि किसी भी यन्त्र का अनुसंधान नहीं हुआ था। हमारा शब्द क्षणमात्र में लोकव्यापी बन जाता है। यह सिद्धान्त भगवान् महावीर ने आज से पच्चीस सौ वर्ष पहले प्रतिपादित किया था।^३

हम पूर्व बता चुके हैं कि पुद्गल-स्कन्धों के सघात और भेद से शब्द उत्पन्न होता है। वह शब्द दो प्रकार का है—(१) प्रायोगिक और (२) वैज्ञानिक।

प्रायोगिक—जिसका उच्चारण प्रयत्न पूर्वक हो। वह दो प्रकार का है—(१) भाषात्मक और (२) अभाषात्मक।

भाषात्मक—अर्थ प्रतिपादकवाणी।

अभाषात्मक—जिस ध्वनि से किसी भाषा की अभिव्यक्ति न होती हो। यह चार प्रकार का है—तत, वितत, घन और सीपिर।

धर्म से बने वाद्य मृदंग, पटह आदि से उत्पन्न होने वाला शब्द 'तत' कहलाता है।

१ मुनि हजारीमल स्मृति ग्रन्थ पृ० ३८१

२ प्रज्ञापना, पद ११

३ जम्बूद्वीप प्रज्ञप्ति

तार वाले वाद्य वीणा, सारंगी आदि से पैदा होने वाला शब्द वितत है ।

घटा ताल आदि से उत्पन्न शब्द घन कहलाता है ।

फूंक कर बजाये जाने वाले शख, बसी आदि से पैदा होने वाला शब्द सौषिर कहलाता है ।^१

वैज्ञानिक शब्द बिना किसी आत्म-प्रयत्न के उत्पन्न होता है । वादलों की गर्जना आदि वैज्ञानिक हैं ।

बोलने से पहले वक्ता समस्त लोक में व्याप्त भाषा-परमाणुओं को ग्रहण करता है, उनका भाषा के रूप में परिणमन करता है और उसके पश्चात् उनका उत्सर्जन करता है । उत्सर्जन से जो भाषा-पुद्गल बाहर निकलते हैं, वे आकाश में प्रसारित होते हैं । यदि वक्ता का प्रयत्न मन्द है, तो वे पुद्गल अभिन्न रहकर जल-तरंग-वत् असंख्य योजन तक फैलकर शक्ति रहित हो जाते हैं । यदि वक्ता का प्रयत्न तीव्र हुआ, तो वे भिन्न होकर दूसरे असंख्य स्कन्धों को ग्रहण करते-करते एक ही समय में लोकान्त तक चले जाते हैं ।

जिस शब्द को हम सुनते हैं, वह वक्ता का मूल शब्द नहीं होता । वक्ता का शब्द श्रेणियों अर्थात् आकाश-प्रदेश की पक्तियों में प्रसारित होता है । वक्ता के पूर्व, पश्चिम, उत्तर, दक्षिण, ऊँची और नीची—छहों दिशाओं में ये श्रेणियाँ हैं ।

जब हम शब्द की सम-श्रेणी में होते हैं, तब हमें मिश्र शब्द सुनाई देता है । अर्थात् वक्ता द्वारा उत्सर्जन किये गये शब्द-द्रव्यों और उनके द्वारा वासित शब्द-द्रव्यों को सुनते हैं ।

हम यदि विश्रेणी में होते हैं तो केवल वासित शब्द ही सुन सकते हैं ।^२

बन्ध

बन्ध शब्द का अर्थ है बँधना, जुड़ना, मिलना, संयुक्त होना । दो या

१ (क) तत्त्वार्थ राजवार्तिक ५। २४, २-६

(ख) सर्वार्थसिद्धि ५। २४

२ (क) प्रज्ञापना, पद ११

(ख) भासासमसेढीओ, सह ज सुणइ भीसिय सुणइ ।

वीसेढी पुण सह, सुणइ नियमा पराघाए ॥

दो से अधिक परमाणुओं का भी बन्ध हो सकता है और दो या दो से अधिक स्कन्धों का भी। इसी प्रकार एक या एक से अधिक परमाणुओं का एक या एक से अधिक स्कन्धों के साथ भी बन्ध होता है। संयोग में केवल अन्तर-रहित अवस्थान होता है, किन्तु बन्ध में एकत्व होता है।

बन्ध दो प्रकार का है—(१) वैससिक—स्वभाव-जन्य बन्ध (२) प्रायोगिक—प्रयोग-जन्य बन्ध।

वैससिक बन्ध सादि और अनादि दोनों प्रकार का होता है। धर्मास्तिकाय, अधर्मास्तिकाय और आकाशास्तिकाय का बन्ध अनादि है। सादि बन्ध केवल पुद्गलो का होता है। द्वययणुक आदि स्कन्ध बनते हैं, वह सादि बन्ध है। स्निग्ध और रुक्ष गुण-निमित्त विद्युत्, उल्का, जलधारा, अग्नि, इन्द्रधनुष आदि विषयक बन्ध सादि है। प्रायोगिक बन्ध दो प्रकार का है—(१) अजीव विषयक और जीवाजीव विषयक। जतु-काष्ठादि (लाख, चपड़ी आदि) का बन्ध अजीव विषयक है। जीवाजीवविषयक बन्ध कर्म और नोकर्म के भेद से दो प्रकार का है। ज्ञानावरणादि का आठ प्रकार का बन्ध कर्म-बन्ध है। औदारिकादि शरीर-विषयक बन्ध नोकर्म बन्ध है।^१

सूक्ष्म्य

सूक्ष्मता का अर्थ छोटापन है। वह दो प्रकार का है—(१) अन्त्य सूक्ष्मता और (२) आपेक्षिक सूक्ष्मता।^२ अन्त्य सूक्ष्मता परमाणुओं में ही पाई जाती है और आपेक्षिक सूक्ष्मता दो छोटी-बड़ी वस्तुओं में तुलनात्मक दृष्टि से पाई जाती है। जैसे आम से आंवला छोटा है और आंवले से अगूर छोटा है।

स्थूल्य

स्थूलता का अर्थ मोटापन है। वह भी दो प्रकार का है^३ (१) अन्त्य स्थूलता जो जगद्व्यापी अचित्त-महास्कन्ध में पाई जाती है और (२) आपेक्षिक स्थूलता जो छोटी-बड़ी वस्तुओं में तुलनात्मक दृष्टि से पाई जाती है^३ जैसे अगूर, आंवला, आम आदि का स्थूल्य आपेक्षिक है।

१ तत्त्वाय राजवार्तिक १। २८, १०-१३

२ तत्त्वार्थ राजवार्तिक १। २४। १४

३ तत्त्वार्थ राजवार्तिक १। २४। १५

सस्थान

सस्थान का अर्थ, आकार, रचना-विशेष, है। सस्थान का वर्गीकरण दो प्रकार से किया गया है। प्रथम प्रकार में उसके दो भेद हैं—(१) इत्थ सस्थान, जिसे हम त्रिकोण, चतुष्कोण, गोल, आदि नाम देते हैं और (२) अनित्थ सस्थान, जिसे हम अनगढ़ भी कह सकते हैं।^१ उसका कोई विशेष नाम नहीं दिया जा सकता, तथापि उसे छह खण्डों में विभक्त किया गया है—उत्कर, चूर्ण, खण्ड, चूर्णिका, प्रतर और अणुचटन।

सस्थान का द्वितीय प्रकार से वर्गीकरण जीवों के शरीर की दृष्टि से भी किया गया है। समचतुरस्र, न्यग्रोध, सादिक, वामन, कुब्ज और हुण्डक।

भेद

स्कन्धों का विघटन अर्थात् कुछ परमाणुओं का एक स्कन्ध से विच्छिन्न होना भेद कहलाता है।

तम (अन्धकार)

जो देखने में बाधक हो और प्रकाश का विरोधी हो, वह अन्धकार है।^२

नैयायिक आदि दार्शनिकों ने अन्धकार को भावात्मक द्रव्य न मानकर प्रकाश का अभाव माना है किन्तु जैनदार्शनिकों ने अन्धकार को अभाव मात्र ही नहीं, अपितु प्रकाश की ही भाँति भावात्मक द्रव्य माना है। जैसे प्रकाश में रूप है, वैसे ही अन्धकार में भी रूप है, इसलिए अन्धकार प्रकाश के समान ही भावरूप है।

आधुनिक विज्ञान भी अन्धकार को प्रकाश का अभाव रूप न मानकर पृथक् वस्तु मानता है। वैज्ञानिक दृष्टि से अन्धकार में भी उपस्तु किरणों (Infra-red heat rays) का सद्भाव है, जिनसे उल्लू और विल्ली की आँखें तथा कुछ विशिष्ट आचित्र्य पट (Photographic Plates) प्रभावित होते हैं। इससे भी सिद्ध है, कि अन्धकार का अस्तित्व है और वह प्रकाश (Visible Light) से अलग है।^३

१ तत्त्वार्थ राजवार्तिक ५।२४।१६

२ तमो दृष्टिप्रतिबन्धकारण प्रकाशविरोधि

३ मुनि श्री हजारीमल स्मृति ग्रन्थ पृ० ३८५

दो से अधिक परमाणुओं का भी बन्ध हो सकता है और दो या दो से अधिक स्कन्धों का भी। इसी प्रकार एक या एक में अधिक परमाणुओं का एक या एक से अधिक स्कन्धों के साथ भी बन्ध होता है। मयोंग में केवल अन्तर-रहित अवस्थान होता है, किन्तु बन्ध में एकत्व होता है।

बन्ध दो प्रकार का है—(१) वैज्ञानिक—स्वभाव-जन्य बन्ध (२) प्रायोगिक—प्रयोग-जन्य बन्ध।

वैज्ञानिक बन्ध सादि और अनादि दोनों प्रकार का होता है। धर्मास्तिकाय, अधर्मास्तिकाय और आकाशास्तिकाय का बन्ध अनादि है। सादि बन्ध केवल पुद्गलो का होता है। द्वययणुक आदि स्कन्ध बनते हैं, वह सादि बन्ध है। स्निग्ध और रुक्ष गुण-निर्मित विद्युत्, उल्का, जलधारा, अग्नि, इन्द्रधनुष आदि विषयक बन्ध सादि है। प्रायोगिक बन्ध दो प्रकार का है—(१) अजीव विषयक और जीवाजीव विषयक। जलु काण्ठादि (लाख, चपड़ी आदि) का बन्ध अजीव विषयक है। जीवाजीवविषयक बन्ध कर्म और नोकर्म के भेद से दो प्रकार का है। ज्ञानावरणादि का आठ प्रकार का बन्ध कर्म-बन्ध है। औदारिकादि शरीर-विषयक बन्ध नोकर्म बन्ध है।^१

सौक्ष्म्य

सूक्ष्मता का अर्थ छोटापन है। वह दो प्रकार का है—(१) अन्त्य सूक्ष्मता और (२) आपेक्षिक सूक्ष्मता।^२ अन्त्य सूक्ष्मता परमाणुओं में ही पाई जाती है और आपेक्षिक सूक्ष्मता दो छोटी-बड़ी वस्तुओं में तुलनात्मक दृष्टि से पाई जाती है। जैसे आम से आंवला छोटा है और आंवले से अगूर छोटा है।

स्थूलता

स्थूलता का अर्थ मोटापन है। वह भी दो प्रकार का है^३ (१) अन्त्य स्थूलता जो जगद्व्यापी अचित्त-महास्कन्ध में पाई जाती है और (२) आपेक्षिक स्थूलता जो छोटी-बड़ी वस्तुओं में तुलनात्मक दृष्टि से पाई जाती है^३ जैसे अगूर, आंवला, आम आदि का स्थूलता आपेक्षिक है।

१ तत्त्वार्थ राजवार्तिक ५। २४, १०-१३

२ तत्त्वार्थ राजवार्तिक ५। २४। १४

३ तत्त्वार्थ राजवार्तिक ५। २४। १५

सस्थान

सस्थान का अर्थ, आकार, रचना-विशेष, है। सस्थान का वर्गीकरण दो प्रकार से किया गया है। प्रथम प्रकार में उसके दो भेद हैं—(१) इत्थ सस्थान, जिसे हम त्रिकोण, चतुष्कोण, गोल, आदि नाम देते हैं और (२) अनित्थ सस्थान, जिसे हम अनगढ़ भी कह सकते हैं।^१ उसका कोई विशेष नाम नहीं दिया जा सकता, तथापि उसे छह खण्डों में विभक्त किया गया है—उत्कर, चूर्ण, खण्ड, चूर्णिका, प्रतर और अणुचटन।

सस्थान का द्वितीय प्रकार से वर्गीकरण जीवों के शरीर की दृष्टि से भी किया गया है। समचतुरस्र, त्र्यगोघ, सादिक, वामन, कुब्ज और हुण्डक।

भेद

स्कन्धों का विघटन अर्थात् कुछ परमाणुओं का एक स्कन्ध से विच्छिन्न होना भेद कहलाता है।

तम (अन्धकार)

जो देखने में बाधक हो और प्रकाश का विरोधी हो, वह अन्धकार है।^२

नैयायिक आदि दार्शनिकों ने अन्धकार को भावात्मक द्रव्य न मानकर प्रकाश का अभाव माना है किन्तु जैनदार्शनिकों ने अन्धकार को अभाव मात्र ही नहीं, अपितु प्रकाश की ही भाँति भावात्मक द्रव्य माना है। जैसे प्रकाश में रूप है, वैसे ही अन्धकार में भी रूप है, इसलिए अन्धकार प्रकाश के समान ही भावरूप है।

आधुनिक विज्ञान भी अन्धकार को प्रकाश का अभाव रूप न मानकर पृथक् वस्तु मानता है। वैज्ञानिक दृष्टि से अन्धकार में भी उपस्तु किरणों (Infra-red heat rays) का सद्भाव है, जिनसे उल्लू और बिल्ली की आँखें तथा कुछ विशिष्ट आचित्र्य पट (Photographic Plates) प्रभावित होते हैं। इससे भी सिद्ध है, कि अन्धकार का अस्तित्व है और वह प्रकाश (Visible Light) से अलग है।^३

१ तत्त्वार्थ राजवार्तिक ५।२४।१६

२ तमो दृष्टिप्रतिबन्धकारण प्रकाशविरोधि

३ मुनि श्री हजारीमल स्मृति ग्रन्थ पृ० ३८५

छाया

प्रकाश पर आवरण पड़ जाने पर छाया उत्पन्न होती है।^१ प्रकाश-पथ में अपारदर्शक कायो (Opaque bodies) का आ जाना आवरण है। छाया को अन्वकार के अन्तर्गत रख सकते हैं, इस तरह वह प्रकाश का अभाव रूप नहीं, अपितु पुद्गल की पर्याय ही सिद्ध होती है।

आधुनिक विज्ञान के अनुसार अणुवीक्षो और दर्पणों से बना हुआ प्रतिबिम्ब भी दो प्रकार का होता है, वास्तविक और अवास्तविक। इनके निर्माण की प्रक्रिया से यह स्पष्ट हो जाता है कि ये ऊर्जा प्रकाश के रूपान्तर है। ऊर्जा ही छाया (Shadows) और वास्तविक एवं अवास्तविक प्रतिबिम्बों के रूप में परिलक्षित होती है। व्यक्तिकरण पट्टियों (Interference bands) पर गणनायन्त्र (Counting Machine) यदि चलाया जाय तो काली पट्टी (Dark Band) में से भी प्रकाश विद्युत् रीति से विद्युद्-अणुओं (Electrons) का सम्यक् प्रकार से निकलना सिद्ध होता है। सारांश यह है कि काली पट्टी केवल प्रकाश के अभाव रूप नहीं, उसमें भी ऊर्जा है और इसी कारण उससे विद्युद्-अणु नि सरित होते हैं। काली पट्टियों के रूप में जो छाया है वह भी ऊर्जा का ही रूपान्तर है।

प्रकाश के मार्ग में दर्पणों और अणुवीक्षो का आ जाना भी एक प्रकार का आवरण है। इस प्रकार के आवरण से वास्तविक और अवास्तविक प्रतिबिम्ब होते हैं। ऐसे प्रतिबिम्ब दो प्रकार के होते हैं, (१) वर्णादि-विकार परिणत और (२) प्रतिबिम्बमात्रात्मक।^२ वर्णादि-विकारपरिणत छाया में विज्ञान के वास्तविक प्रतिबिम्ब लिये जाते हैं। जो विपर्यस्त (Inverted) हो जाते हैं, और जिनका प्रमाण परिवर्तित हो जाता है ये प्रतिबिम्ब प्रकाश-रश्मियों के वस्तुतः मिलने से होते हैं और प्रकाश के ही पर्याय होने से स्पष्ट रूप से पौद्गलिक है। प्रतिबिम्बमात्रात्मक छाया में विज्ञान द्वारा प्ररूपित अवास्तविक प्रतिबिम्ब रख सकते हैं।

१ छाया प्रकाशावरणनिमित्ता

—सर्वार्थसिद्धि ५।२४

२ (क) राजवार्तिक ५।२४, २०-२१

(ख) सर्वार्थसिद्धि ५।२४

आतप

यह उष्ण प्रकाश का ताप किरण है ।^१ यह स्वयं ठण्डा होता है और उसकी प्रभा गरम होती है ।

उद्योत

यह शीत प्रकाश का ताप-किरण है । यह स्वयं ठंडा होता है और इसकी प्रभा भी ठंडी होती है ।

अग्नि आतप से भिन्न है । यह स्वयं गरम होती है और इसकी प्रभा भी गरम होती है ।

जैनदार्शनिकों ने प्रकाश के आतप और उद्योत ये दो विभाग किये हैं । यह विभाजन बड़ा ही वैज्ञानिक है । जैनदार्शनिकों की यह सूक्ष्म दृष्टि और भेद-शक्ति (Discriminative Power) वस्तुतः आश्चर्यजनक है ।

वैज्ञानिकों ने प्रकाश को निरन्तर गतिशील माना है । उन्होंने लोक (ब्रह्माण्ड) में घूमने वाले आकाशीय पिण्डों की गति, दूरी, आदि को मापने के लिए प्रकाश-किरण को ही अपना माप-दण्ड मान रखा है चूंकि उसकी गति सदा समान रहती है । प्रकाश में पहले भार नहीं माना जाता था, किन्तु अब यह सिद्ध हो चुका है कि वह शक्ति का भेद होने पर भी भारवान है । वैज्ञानिक अनुसंधान से यह भी पता चला है कि विद्युत-चुम्बकीय तत्त्व है, वह एक वर्गमील क्षेत्र पर प्रति मिनिट आधी छटाक मात्रा में सूर्य से गिरता है ।

हम ताप को उष्णता या पुद्गल के उष्ण स्पर्श गुण का पर्याय कह सकते हैं । वैज्ञानिक दृष्टि से परमाणु में घनाणु और ऋणाणु निरन्तर गतिशील रहते हैं । इसी प्रकार अणु में स्वयं परमाणु और अणुगुच्छों में अणु निरन्तर गतिशील रहते हैं । यह आन्तरिक गति जब अत्यन्त तीव्र हो जाती है और सूक्ष्मकण परस्पर टकराते हुए इधर-उधर दौड़ने लगते हैं तब वे ताप के रूप में दिखलाई देते हैं ।

साधारण रूप से हम विद्युत को घन विद्युत और जल विद्युत के

१ आतप आदित्यादिनिमित्त उष्णप्रकाश लक्षण —

रूप में देखते हैं। इन दोनों का वैज्ञानिक आधार एक है और दोनों पुद्गल की पर्याय हैं।

वैज्ञानिकों ने विद्युत् के धन और ऋण ये दो रूप माने हैं। धन का आधार उद्युत्कण (Proton) और ऋण का आधार विद्युत्कण (Electron) है।

किसी कारणवश जब किसी परमाणु से विद्युत्कण और उद्युत्कण जो उसके मूलभूत कण हैं वे पृथक् होते हैं तब बम विस्फोट की भाँति धड़ाके की आवाज होती है और साथ ही उससे एक प्रकार की लौ निकलती है, जो प्रकाश की भाँति आगे-आगे बढ़ती जाती है। इसी लौ के प्रसरण को रेडियो क्रियातत्त्व या किरण-प्रसरण कहते हैं।

पुराने वैज्ञानिक यह मानते थे कि उनका तथाकथित परमाणु विच्छिन्न नहीं होता किन्तु वर्तमान की वैज्ञानिक प्रगति ने उनके प्रस्तुत कथन को मिथ्या सिद्ध कर दिया है। यह अन्वेषण हो चुका है कि परमाणुओं के बीजाणुओं की इकाई में महान शक्ति रही हुई है। यूरेनियम नामक तत्त्व के परमाणुओं का विकिरण हो सकता है। अणुबम को जन्म देने का यही मूल आधार रहा है।

यूरेनियम तत्त्व, जिसके परमाणुओं के विकिरण से अणु विस्फोट होता है, वह पुद्गल द्रव्य का ही पर्याय है।

कहना न होगा कि उद्जन बम का सिद्धान्त अणुबम के सिद्धान्त से विल्कुल विपरीत है। अणुबम अणुओं के विभाजन का परिणाम है, जबकि उद्जन बम उनके संयोग का। वह भी स्पष्ट रूप से पुद्गल का ही पर्याय है।

रेडियो, ट्रांजिस्टर, टेलीग्राम, टेलीफोन, टेलीप्रिंटर, बेतार का तार, ग्रामोफोन, और टेपरेकार्डर, प्रभृति अनेकानेक यत्र विज्ञान की देन माने जाते हैं, किन्तु इन सभी के मूलभूत सिद्धान्तों पर गहराई से चिन्तन करने पर इस निष्कर्ष पर आते हैं कि यह सब शब्द की अद्भुत शक्ति व तीव्र गति का परिणाम है। शब्द पुद्गल का पर्याय है।

जिस प्रकार रेडियो यन्त्र-गृहीत शब्दों को विद्युत्प्रवाह से आगे बढ़ाकर हजारों मील दूर ज्यों-का-त्यों प्रगट करता है, उसी प्रकार टेलीविजन भी प्रसरणशील प्रतिच्छाया को हजारों मील दूर उसी रूप में व्यक्त करता है।

जैन साहित्य के अध्ययन से परिज्ञात होता है कि विश्व के प्रत्येक मूर्त पदार्थ से प्रतिक्षण तदाकार प्रतिच्छाया निकलती रहती है और वह विश्व में फैल जाती है। जहाँ उसको प्रभावित करने वाले पदार्थ—दर्पण, जल, आदि का योग होता है वहाँ वह प्रभावित होती है। टेलीविजन का आविष्कार इसका ज्वलन्त प्रमाण है। टेलीविजन का अन्तर्भाव पुद्गल की छाया नामक पर्याय में कर सकते हैं।

एक्स-रेज भी विज्ञान जगत की एक महत्त्वपूर्ण देन है। प्रकाश-किरणों की अबाध गति और अत्यन्त सूक्ष्मता ही प्रस्तुत आविष्कार का मूल है। इसलिए पुद्गल के प्रकाश नामक पर्याय के अन्तर्गत एक्स-रेज को रख सकते हैं।^१

इस प्रकार हम देखते हैं कि विश्व में जो कुछ भी स्पर्श, स्वाद, सूँघने, देखने और सुनने में आता है, वह सब पुद्गल की पर्याय है।

पुद्गल का उपकार

आहार, शरीर, इन्द्रिय, श्वासोच्छ्वास, भाषा, और मन ये छह जीव की प्रमुख क्रियाएँ हैं। इनसे प्राणी की चेतना का स्थूल परिज्ञान होता है। आहार, शरीर, इन्द्रियाँ, श्वासोच्छ्वास, और भाषा ये सभी पौद्गलिक हैं।

आचार्य नेमिचन्द्र ने कहा है कि 'पुद्गल शरीर-निर्माण का कारण है। औदारिक वर्गणा से औदारिक शरीर, वैक्रिय वर्गणा से वैक्रिय शरीर एवं आहारक वर्गणा से आहारक शरीर बनता है और श्वासोच्छ्वास का निर्माण होता है। तेजोवर्गणा से तैजस् शरीर बनता है। भाषावर्गणा वाणी का निर्माण करती है। मनोवर्गणा से मन का निर्माण होता है। कर्म वर्गणा से कर्मण शरीर बनता है।'^२

आहार, इन्द्रियाँ, श्वासोच्छ्वास और भाषा के सम्बन्ध में विशेष परिचय देने की आवश्यकता नहीं। जैनदर्शन ने औदारिक, वैक्रिय, आहारक तैजस और कर्मण ये शरीर के पाँच प्रकार बताये हैं। इन्द्रियों से केवल औदारिक शरीर देखा जा सकता है किन्तु शेष चार शरीर इतने सूक्ष्म हैं कि उन्हें इन्द्रियाँ ग्रहण नहीं कर सकती। ये शरीर उत्तरोत्तर सूक्ष्म हैं।^३

तैजस् और कर्मण शरीर का किसी से प्रतिघात नहीं होता। वे

१ मुनि श्री हजारीमल स्मृति ग्रन्थ

२ गोम्मटसार—जीवकाण्ड गाथा ६०६-६०८

३ तत्त्वार्थसूत्र २।३८

लोकाकाश मे जहाँ कही भी अपनी शक्ति के अनुसार जा सकते हैं। किसी भी प्रकार का बाह्य बधन नहीं है। दोनों शरीरो का ससारी आत्मा के साथ अनादि काल से सम्बन्ध है। वे प्रत्येक जीव के साथ रहते है। अधिक से अधिक एक साथ चार शरीर हो सकते है।^१ किन्तु पाँच शरीर एक साथ नहीं होते चूँकि वैक्रियलब्धि और आहारकलब्धि का प्रयोग एक साथ नहीं हो सकता। वैक्रियलब्धि के प्रयोग के समय नियमत प्रमत्तदशा होती है।^२ किन्तु आहारक के सम्बन्ध मे यह बात नहीं है। आहारक-लब्धि का प्रयोग तो प्रमत्तदशा मे होता है किन्तु आहारक शरीर बना लेने के पश्चात् शुद्ध अध्यवसाय होने से अप्रमत्त अवस्था रहती है। अतः इन दो शरीरो का एक साथ रहना सम्भव नहीं है। आहारकलब्धि और वैक्रियलब्धि साथ रह सकती है किन्तु दोनों की अभिव्यक्ति एक साथ नहीं हो सकती।

मानसिक चिन्तन भी बिना पुद्गल की सहायता से नहीं होता। चिन्तन करने वाला, चिन्तन के पहले क्षण मे मनोवर्गणा के स्कन्धो को ग्रहण करता है। उनकी चिन्तन के अनुकूल आकृतियाँ निमित्त हो जाती है। पूर्व चिन्तन से अपर चिन्तन मे सक्रान्त होते समय पहले की आकृतियाँ बाहर निकलती हैं और नवीन-नवीन आकृतियाँ निमित्त होती है। जो आकृतियाँ मुक्त हो गई हैं, वे आकाश-मण्डल मे फैल जाती है। उनमे से कुछ आकृतियाँ किञ्चित् काल के पश्चात् परिवर्तित हो जाती हैं और कुछ आकृतियाँ सुदीर्घ काल तक भी परिवर्तित नहीं होती, यहाँ तक कि वे असंख्य काल तक भी रह जाती हैं। इन मनोवर्गणा के स्कन्धो का प्राणी के शरीर पर अनुकूल और प्रतिकूल परिणाम होता है।

साराश यह है कि ससारी आत्मा पुद्गल के बिना नहीं रह सकता। जब तक जीव ससार मे भ्रमण करता है तब तक पुद्गल और जीव का सम्बन्ध अविच्छेद्य है। विश्व के प्राणी-जगत् पर पुद्गल का अकथनीय उपकार है।

१ तत्त्वार्थ सूत्र २।४१-४४

२ तत्त्वार्थभाष्य वृत्ति २।४४

□ पुण्य और पाप तत्त्व : एक परिचय

- पुण्य और पाप तत्त्व
- पुण्य और पाप तत्त्व में भेद
- पुण्य के दो प्रकार
- पाप के दो प्रकार

पुण्य और पाप तत्त्व : एक परिचय

पुण्य और पाप तत्त्व

पुण्य शुभ कर्म पुद्गल है और पाप अशुभ कर्म पुद्गल है। ये दोनों अजीव तत्त्व के अन्तर्गत आते हैं।

जिज्ञासा हो सकती है कि जिन शुभ और अशुभ कर्मों को अजीव कहा गया है वे तो आत्मा की शुभ-अशुभ भाव रूप प्रवृत्तियाँ हैं। जीव की आन्तरिक भावरूप प्रवृत्तियाँ जीव रूप ही होती हैं अजीव रूप नहीं, अतः पुण्य-पाप को अजीव के अन्तर्गत क्यों रखा गया है ?

समाधान है—आत्मा की शुभ रूप वृत्ति और प्रवृत्ति को तो मन, वचन और काय रूप योग-आश्रय के अन्तर्गत रखा गया है।^१ यहाँ पर पुण्य-पाप से इतना ही तात्पर्य है कि मन, वचन काय की शुभ और अशुभ प्रवृत्ति से जिन कर्म पुद्गलों का आत्मा के साथ सम्बन्ध होता है वे कर्म पुद्गल यदि शुभ हैं तो पुण्य हैं और अशुभ हैं तो पाप हैं। आत्मा की शुभा-शुभ भाव रूप प्रवृत्ति भाव पुण्य और भाव पाप है। प्रवृत्ति के पश्चात् जो आत्मा के साथ कर्म पुद्गलों का सम्बन्ध होता है वह द्रव्य पुण्य-पाप है। इस प्रकार जो भाव रूप पुण्य पाप हैं वे जीव के विचार हैं और द्रव्य रूप पुण्य-पाप पुद्गल रूप अजीव हैं।

आत्मा की वृत्तियाँ विविध हैं, अतः पुण्य-पाप के कारण भी विविध हैं। यदि शुभ प्रवृत्ति है तो पुण्य है और अशुभ प्रवृत्ति है तो पाप है। तथापि व्यावहारिक दृष्टि से स्थानाङ्ग आदि आगम साहित्य में कुछ कारणों का निर्देश किया गया है।

पुण्य-पाप तत्त्व में भेद

शुभ कर्मों को या उदय में आये हुए शुभ पुद्गलों को पुण्य कहते हैं। दीन दुःखी पर करुणा करना, उनकी सेवा श्रद्धा करना, गुणी जनो पर

प्रमोद भावना रखना, परोपकार करना आदि अनेक प्रकार से पुण्योपार्जन किया जाता है। शास्त्र में जो पुण्योपार्जन के नौ भेद बताये हैं, वे ये हैं—
(१) अन्न पुण्य, (२) पान पुण्य, (३) लयन (स्थान) पुण्य, (४) शयन (शैया) पुण्य, (५) वस्त्र पुण्य, (६) मन पुण्य, (७) वचन पुण्य, (८) काय पुण्य (९) नमस्कार पुण्य। दूसरे शब्दों में कहा जाय तो अन्न, जल, औषध आदि वस्तुओं का दान करना, ठहरने के लिए स्थान देना, मन से प्रशस्त भावना भाना, वचन से मधुर, सत्य और हितकारी निर्दोष बोलना, शरीर से शुभ कार्य करना, देव, गुरु, धर्म व अभिभावक आदि को नमस्कार करना, इन सभी से पुण्य होता है।

आचार्य उमास्वाति ने मन, वचन काय के शुभयोग की प्रवृत्ति को पुण्य कहा है^१। शुभ उद्देश्य से प्रवृत्त योग शुभ है। शुभ कर्म पुद्गल का नाम पुण्य है।^२

अशुभ कर्म और उदय में आये हुए अशुभ कर्म पुद्गलों को पाप कहते हैं।^३ दूसरे शब्दों में कहा जाय तो जो शुभ से रक्षा करता है—उत्तम कार्य करने में प्रवृत्त नहीं होने देता है वह पाप कहलाता है।^४

पाप के कारण भी अनेक हैं, तथापि संक्षेप में पाप उपार्जन के अठारह कारण माने गये हैं। उन्हें पापस्थान भी कहते हैं। उनके नाम इस प्रकार हैं

१ शुभ पुण्यस्य । —तत्त्वार्थ सूत्र ६।३

२ (क) पुण्य शुभकर्मप्रकृतिलक्षणम् ।

—सूत्रकृताङ्ग शी० वृ० २, ५, १६, पृ० १२७ ।

(ख) मूलाचार वृत्ति —बसुनद्याचार्य, ५।६

(ग) समवायाङ्ग अभय० १, पृ० ६

(घ) षड्दर्शन समुच्चय, गुण० वृ० ४७, पृ० १३७

३ (क) अशुभपरिणामो जीवस्य, तन्निमित्त कर्मपरिणाम पुद्गलानां च पापम् ।

—पञ्चास्तिकाय वृत्ति, अमृतचन्द्राचार्य १०८

(ख) पापम् अशुभ कर्म ।

—समवायाग अभय० १, पृ० ६

(ग) षड्दर्शन समुच्चय गुण० वृत्ति ४७, पृ० १३७

४ (क) पाति रक्षति आत्मानं शुभादिति पापम् ।

—सर्वाथिसिद्धि ६।३

(ख) पात्यवति रक्षति आत्मानं कल्याणादिति पापम् ।

—तत्त्वार्थ श्रुतसागरीया वृत्ति ६।३

(१) हिंसा, (२) झूठ, (३) चोरी, (४) अब्रह्मचर्य, (५) परिग्रह, (६) क्रोध, (७) मान, (८) माया, (९) लोभ, (१०) राग, (११) द्वेष, (१२) कलह, (१३) अम्याख्यान (झूठा आरोप लगाना, दोपारोपण करना) (१४) पैशुन्य (चुगली), (१५) परनिन्दा, (१६) रति-अरति (पाप मे रुचि और धर्म मे अरुचि, (१७) माया-मृषावाद (कपट सहित झूठ बोलना) और (१८) मिथ्यादर्शन।

अध्यात्म की दृष्टि से पुण्य और पाप ये दोनों बन्धन हैं। भारतीय चिन्तकों ने पुण्य-पाप के सम्बन्ध में विस्तार से लिखा है। मीमांसक दर्शन ने पुण्य-साधना पर अत्यधिक बल दिया। उन्होंने पुण्य को जीवन का ध्येय माना है। किन्तु जैनदर्शन ने पुण्य को अपेक्षा दृष्टि से हेय, ज्ञेय और उपादेय तीनों माना है, जैसा कि पूर्व लिख चुके हैं। निश्चयनय की दृष्टि से पुण्य और पाप दोनों हेय हैं। पुण्य सुहावना है और पाप असुहावना है। लोहे की बेड़ी काली होने से भट्टी लगती है और सोने की बेड़ी चमकदार होने से सुहावनी लगती है। सोने की बेड़ी में चमक-दमक होने पर भी बन्धन तो है ही। वह व्यक्ति को बाँधकर रखती है। तलवार स्वर्ण की बनी हुई है, इतने मात्र से उसमें कोई अन्तर नहीं आता क्योंकि स्वर्ण की होने पर भी प्राण-नाशक तो है ही। पुण्य को आज की भाषा में प्रथम श्रेणी का कारावास कह सकते हैं, और पाप को कठोर कारावास। मोक्ष प्राप्ति के लिए दोनों त्याज्य हैं।

व्यावहारिक दृष्टि से पाप की अपेक्षा पुण्य श्रेष्ठ है। चूँकि पाप से नरक आदि दारुण वेदनाएँ प्राप्त होती हैं, लोक में निन्दा, अपयश और कष्ट प्राप्त होता है जब कि पुण्य से स्वर्गीय एवं कमनीय सुखों की उपलब्धि होती है, इस लोक में भी यश आदि मिलता है। जैसे विश्राम करने के लिए चिल-चिलाती धूप में बैठने के बजाय वृक्ष की शीतल छाया में बैठना सुखदायी होता है वैसे ही जीवन में पाप की अपेक्षा पुण्य श्रेष्ठ है।

पुण्य के दो प्रकार

आचार्यों ने पुण्य के दो प्रकार बताये हैं—

(१) पुण्यानुबन्धी पुण्य।

(२) पापानुबन्धी पुण्य।

जो पुण्य, पुण्य की परम्परा को चला सके, अर्थात् जिस पुण्य को भोगते

हुए नवीन पुण्य का बन्ध हो वह पुण्यानुबन्धी पुण्य है। उदाहरणार्थ, एक मानव को पूर्व भव के पुण्य से सभी प्रकार के सुख-साधन प्राप्त हुए तथापि मोह से उसमें पागल न बनकर आत्म-हित के उद्देश्य से वह मुक्ति की अभिलाषा रखता है, पूर्व पुण्य का उपभोग करता हुआ नवीन पुण्यों का बन्ध करता है वह पुण्यानुबन्धी पुण्य है।

जो पुण्य नवीन पाप बन्ध का कारण हो वह पापानुबन्धी पुण्य है अर्थात् पूर्वभव की पुण्यवानी से सभी सुखोपभोग के साधन उपलब्ध हुए परन्तु मोह की प्रबलता से असदाचारी बनकर पाप करना। वह पाप बन्ध का कारण होने से पापानुबन्धी पुण्य है।

जैन साहित्य में पुण्यानुबन्धी पुण्य को पथप्रदर्शक की उपमा दी गयी है। वह पथप्रदर्शक के समान मोक्ष का मार्ग बताकर चला जाता है।

पापानुबन्धी पुण्य को डाकू की उपमा दी गयी है। जैसे डाकू सम्पूर्ण सम्पत्ति लूटकर भिखारी बना देता है वैसे पापानुबन्धी पुण्य भी जीव को भिखारी के समान बना देता है। पुण्य की सारी सम्पत्ति लूट लेता है। इस दृष्टि से पुण्य उपादेय माना गया है और पाप हेय माना गया है।

पाप के दो प्रकार

पुण्य के समान पाप के भी दो प्रकार बताये हैं—

(१) पापानुबन्धी पाप।

(२) पुण्यानुबन्धी पाप।

जिस पाप को भोगते समय नया पाप बंधता है वह पापानुबन्धी पाप है, जैसे कसाई, धीवर आदि ने पूर्वभव में पाप किया जिससे इस भव में दरिद्रता आदि कष्ट उन्हें प्राप्त हो रहा है और इस पाप को भोगते समय नवीन पापों का बन्ध कर रहे हैं अतः वह पापानुबन्धी पाप है।

जिस पाप को भोगते समय नवीन पुण्योपार्जन होता है उसे पुण्यानुबन्धी पाप कहते हैं। जो जीव पूर्वभव में किये हुए पाप के कारण इस समय दरिद्रता आदि का दुख भोग रहे हैं, किन्तु सत्सग आदि के कारण विवेक पूर्वक कार्य करके पुण्योपार्जन करते हैं वे पुण्यानुबन्धी पाप वाले कहलाते।

आस्रव तत्त्व : एक विवेचन

- आस्रव तत्त्व
- आस्रव के पाँच प्रकार
- आस्रव के दो भेद
- बौद्ध साहित्य में आस्रव

आस्रव तत्त्व : एक विवेचन

आस्रव तत्त्व

जैन आगम एवं जैनदर्शन में आस्रव की परिभाषा इस प्रकार की गई है—जिस क्रिया से, जिस वचन से और जिस भावना से कर्म वर्गणा के पुद्गल आते हैं वह आस्रव है। दूसरे शब्दों में कहा जाय तो काय, वचन और मन की क्रियारूप योग आस्रव है।^१ आत्मा ज्ञानस्वरूप है, चेतन है, शुद्ध है और पुद्गल जड है, चेतना रहित है, ज्ञान शून्य है। दोनों एक दूसरे से विपरीत स्वभाव वाले हैं। जब आत्मा अपने स्वभाव में परिणत होता है तब कर्म नहीं आते हैं। किन्तु जब स्वभाव को छोड़कर मोह के कारण विभाव में परिणत होता है तब कर्मण वर्गणा के पुद्गल—जिन्हें कर्म कहते हैं वे आते हैं। इन वैभाविक परिणति से आने वाले कर्मों के द्वार को आस्रव कहते हैं। आस्रव द्वारा ही आत्मा कर्मों को ग्रहण करती है। जैसे एक तालाब है, उसमें नाली से आकर जल भरता रहता है, उसी प्रकार आत्मा रूपी तालाब में मिथ्यात्व आदि पाप कार्य रूप नाली द्वारा कर्म रूप जल भरता रहता है। यानी आत्मा में कर्मों के आने का मार्ग आस्रव है।

आस्रव के पाँच प्रकार

मिथ्यात्व, अविरति, प्रमाद, कषाय और योग, ये पाँच वध के कारण हैं। इन्हें आस्रव-प्रत्यय भी कहते हैं। जिन भावों से कर्मों का आस्रव होता है वह भावास्रव कहलाता है और कर्म द्रव्य का आना द्रव्यास्रव है। पुद्गलों में कर्म पर्याय का आविर्भाव होना, आत्म प्रदेशों तक उनका आना द्रव्यास्रव

१ (क) योग प्रणालिकयात्मान कम आस्रवतीतियोग आस्रव ।

—सर्वार्थसिद्धि ६।२

(ख) आस्रवति प्रविशति कर्म येन स प्राणातिपातादिरूप आस्रव कर्मोपादान-कारणम् ।

—सूत्रकृताङ्ग शीला० वृत्ति २।५।१७ पृ० १२८

(ग) आवश्यक हरिभद्रीयावृत्ति मल० हेम० हि० पृ० ८४

(घ) अध्यात्मसार १८।१३१

कहलाता है। मिथ्यात्व आदि भावों को भावबध कहा है किन्तु प्रथम क्षण-भावी ये भाव कर्मों को आकर्षित करने की साक्षात् कारणभूत योगक्रिया में निमित्त होते हैं एतदर्थ इन्हे भावास्रव कहते हैं, और अग्रिम क्षणभावी भाव भावबध है। भावास्रव जिस प्रकार मन्द, मध्यम और तीव्र होता है तज्जन्य आत्म-प्रदेशों का परिस्पन्द अर्थात् योगक्रिया में कर्म भी उसी प्रकार आते हैं और आत्म-प्रदेशों से बँधते हैं।

आत्मा में कर्म के आने के द्वार रूप आस्रव के मिथ्यात्व अविरति, प्रमाद, कषाय और योग ये पाँच भेद बताये हैं। उनका संक्षेप में स्वरूप इस प्रकार है—

मिथ्यात्व—विपरीत श्रद्धा या तत्त्व ज्ञान का अभाव। विपरीत श्रद्धा के कारण शरीर आदि जड़ पदार्थों में चैतन्य बुद्धि, अतत्त्व में तत्त्व बुद्धि और अधर्म में धर्म बुद्धि आदि विपरीत भावना या प्ररूपणा की जाती है। मिथ्यात्व के कारण स्वपर-विवेक नहीं होता। पदार्थों के स्वरूप में भ्रान्ति बनी रहती है। कल्याणमार्ग में सही श्रद्धा नहीं होती। यह मिथ्यात्व सहज और गृहीत दो प्रकार का होता है। दोनों प्रकार के मिथ्यात्व में तत्त्व रचि जागृत नहीं होती। जीव कुदेव को, कुगुरु को और लोक मूढताओं को धर्म मानता है। मिथ्यात्व सब दोषों का मूल है। इससे अनन्त ससार का बन्ध होता है।

अविरति—इन्द्रिय-विषयों का त्याग न करना और त्याग की भावना का अभाव होना, त्याग के प्रति अनुत्साह और भोग में उत्साह अविरति है। कदाचित् मानव चाहे तो भी कषायों का ऐसा तीव्र उदय होता है जिससे न तो वह सकलचारित्र्य ग्रहण कर सकता है, और न देशचारित्र्य ही।

प्रमाद—असावधानी को प्रमाद कहते हैं। आत्म-कल्याण व सद्प्रवृत्ति में उत्साह न होना एवं अनादर का भाव होना प्रमाद है। पाँचों इन्द्रियों के विषय में तल्लीन होने के कारण स्त्री कथा, भुक्ति कथा, देश कथा और राज कथा आदि विकथाओं में रस लेने से क्रोध, मान, माया, लोभ इन चार कषायों से क्लुषित होने के कारण और निद्रा व प्रणय आदि में मग्न होने के कारण कुशल मार्ग में अनादर का भाव उत्पन्न होता है। इस प्रकार असावधानी से कुशलकर्म के प्रति अनास्था भी उत्पन्न होती है और हिंसा की भूमिका भी तैयार होती है। हिंसा का मुख्य कारण प्रमाद है। चाहे दूसरे प्राणी का घात

हो या न हो, तथापि प्रमादी व्यक्ति को हिंसा का दोष निश्चित रूप से लगता है। अतः भगवान् महावीर ने कहा—“समय गोयम मा पमायए”—हे गौतम ! क्षणमात्र का भी प्रमाद न कर ।

कषाय—कषाय शब्द दो शब्दों से मिलकर बना है। वे दो शब्द हैं—‘कष’ और ‘आय’। कष का अर्थ ससार है, क्योंकि इसमें प्राणी विविध दुःखों के द्वारा कष्ट पाते हैं, पीड़ित होते हैं, आय का अर्थ है—लाभ। बहुव्रीहि समास के द्वारा दोनों शब्दों का सम्मिलित अर्थ होता है—जिनके द्वारा ससार की प्राप्ति हो, वे क्रोधादि कषाय ।^१

वस्तुतः कषायों का वेग बहुत ही प्रबल है। जन्म-मरणरूप यह ससार वृक्ष कषायों से हरा-भरा रहता है। यदि कषाय का अभाव हो तो जन्म-मरण की परम्परा का विष-वृक्ष स्वयं ही सूखकर नष्ट हो जाय। एतदर्थ ही आचार्य शङ्खभट्ट ने कहा है, ‘अनिगृहीत कषाय पुनर्भव के मूल को सींचते रहते हैं, उसे शुष्क नहीं होने देते ।’^२

कषाय अध्यात्म दोष हैं। चाहे वे प्रकट हों, चाहे अप्रकट हों, आत्मा के ज्ञान-दर्शन और चरित्ररूप शुद्धस्वरूप को मलीन करते हैं। कर्म रग से आत्मा को रग देते हैं और दीर्घकाल तक आत्मा की सुख-शान्ति को छिन्न-भिन्न कर देते हैं। कषाय कर्मों का उत्पादक है और कर्मों से दुःख होता है। जब कषाय नहीं होगा तो कर्म भी नहीं होगा। आचार्य वीरसेन ने कषायों की कर्मोत्पादकता के सम्बन्ध में धवला ग्रन्थ में लिखा है, जो दुःख रूप धान्य को पैदा करने वाले कर्मरूपी खेत को कर्षण करते हैं, फल वाले करते हैं वे क्रोधमान आदि कषाय कहलाते हैं।^३

क्रोध और मान ये दोनों कषाय द्वेष हैं, माया और लोभ ये राग हैं। अन्य आचार्यों ने क्रोधादि कषायों का अन्य रूप से भी राग और द्वेष में वर्गीकरण किया है। कुछ भी हो, ये राग-द्वेष प्रमुख आत्मदोष हैं। न्यायसूत्र,

१ कष्यन्ते प्राणी विविधदुःखैरस्मिन्निति कष ससार तस्य आयो लाभो येभ्यस्ते कषायाः ।
—प्रतिक्रमण सूत्रवृत्ति आचार्य नमि

२ सिंचति मूलाद् पुनर्भवस्स ।

—दशवै० ८ ।

३ दुःख शस्य कर्मक्षेत्रे कृपन्ति फलवत्कुर्वन्ति इति कषायाः ।

गीता और पाली त्रिपिटक साहित्य में भी इस राग-द्वेष के द्वन्द्व को पाप का मूल कहा है ।

योग—मन, वचन और काय के निमित्त से आत्मा के प्रदेशों में जो परिस्पन्द होता है वह 'योग' है । योगभाष्य आदि ग्रंथों में चित्तवृत्ति के निरोध रूप ध्यान के अर्थ में योग शब्द व्यवहृत हुआ है किन्तु जैनदर्शन में मन, वचन और काय से होने वाली आत्मा की क्रिया, कर्म परमाणुओं के साथ आत्मा का योग अर्थात् सम्बन्ध कराती है एतदर्थ इसे योग कहा है और इसके निरोध को ध्यान कहा है । आत्मा सक्रिय है उसके प्रदेशों में मन, वचन और काय के निमित्त से परिस्पन्द होता रहता है । प्रस्तुत क्रिया तेरहवें गुणस्थान में भी होती रहती है । चौदहवें गुणस्थान में अयोग अवस्था होती है । मन, वचन और काय की क्रिया का पूर्ण रूप से निरोध होता है और आत्मा निर्मल व निश्चल बन जाता है । कर्मजन्य मलिनता और योग जन्य चंचलता नष्ट होने पर मोक्ष होता है । योग आस्रव है, इससे कर्मों का आगमन होता है । शुभ योग से पुण्य का आस्रव होता है और अशुभ योग से पाप का ।

आस्रव के दो भेद

सामान्य रूप से आस्रव के दो भेद हैं, एक कषायानुरजित होने से साम्परायिक आस्रव है जो बन्धन का हेतु है । दूसरा योग से होने वाला ईर्यापथ आस्रव, जिसमें कषाय का पूर्ण अभाव होने से बन्धन का पूर्ण अभाव है अर्थात् कर्म आते तो हैं मगर टिकते नहीं हैं उनका स्थिति बन्ध नहीं होता है । मिथ्यात्व, अविरति, प्रमाद, कषाय ये आन्तरिक दोष हैं । इनके द्वारा कर्म का सतत बन्ध होता रहता है । योग आस्रव प्रवृत्त्यात्मक है वह अशुभ और शुभ दोनों प्रकार का होता है ।

बौद्ध साहित्य में आस्रव

आस्रव शब्द का पाली भाषा में 'आसव' ऐसा रूपान्तर होता है । आस्रव पर प्रकाश डालते हुए कहा है—कोई भी वस्तु स्थिर नहीं होने पर भी उसको स्थिर वस्तु के रूप में स्वीकार करने का कारण जो अनादि दोष है उसका नाम 'अविद्या' है । यह अविद्या आस्रव के निमित्त से प्रकट होती है । उस आस्रव के चार प्रकार हैं

(१) कामासव—शब्दादि विषयो को प्राप्त करने की इच्छा ।

(२) भवासव—पचस्कन्ध अर्थात् सचेतन देह में जीने की इच्छा ।

(३) दृष्यासव—बौद्ध दृष्टि से विपरीत दृष्टि सेवन का वेग ।

(४) अविद्यासव—अस्थिर अथवा अनित्य पदार्थों में स्थिरता या नित्यता की बुद्धि । आसव इन अविद्या के सामान्य विकार हैं और क्लेश अविद्या का विशिष्ट विकार है ।^१

प्रो० याकोवी ने लिखा है आसव, सवर और निर्जरा ये तीनों शब्द जैनधर्म के समान ही प्राचीन हैं । बौद्धों ने उनमें से अधिक महत्त्वशाली शब्द 'आसव' को उधार लिया है । वे इसका उपयोग लगभग इसी भाव में करते हैं, परन्तु उसके शब्दार्थ में नहीं करते, क्योंकि वे कर्म को एक वास्तविक पदार्थ नहीं मानते हैं और आत्मा को अस्वीकार करते हैं जिसमें आसव का होना सम्भव है । एतदर्थ यह तर्क साथ-साथ यह भी सिद्ध करता है कि कर्मवाद जैनो का एक मौलिक व महत्त्वपूर्ण वाद है और वह बौद्धधर्म की उत्पत्ति की अपेक्षा अत्यन्त प्राचीन है ।^२

१ (क) अगुत्तर निकाय में (३।५८, ६, ६३) में आसव के कामासव, भवासव, और अविद्यासव ये तीन भेद किये हैं ।

(ख) जैनधर्म सार पृ० १२१

२ Encyclopedia of Religion and Ethics, पृ० ४७२

संवर एव निर्जरा तत्त्व : एक मीमांसा

- संवर तत्त्व एक अनुवृष्टि
- संवर के प्रकार
- बौद्धदर्शन में संवर
- निर्जरा तत्त्व
- निर्जरा तत्त्व के भेद
- अनशन
- ऊनोदरी
- भिक्षाचरी
- रसपरित्याग
- कायक्लेश
- प्रतिसलीनता
- प्रायश्चित्त
- दिनय
- वंद्यावृत्त्य
- स्वाध्याय
- ध्यान
- कायोत्सर्ग

संवर एव निर्जरा तत्त्व : एक मीमांसा

सवर तत्त्व . एक अनुदृष्टि

कर्म आने के द्वार को रोकना सवर है। सवर आस्रव का विरोधी तत्त्व है। वह आते हुए कर्मों को रोकता है। आस्रव कर्म रूप जल के आने की नाली के सदृश है और उसी नाली को रोककर कर्म रूप जल के आने का रास्ता बन्द कर देना सवर है। आत्मा की राग-द्वेष मूलक अशुद्ध प्रवृत्तियों को रोकना सवर का कार्य है।

सवर आस्रव निरोध की क्रिया है।^१ उससे नवीन कर्मों का आगमन नहीं होता।

सवर के द्रव्य सवर और भाव सवर ये दो भेद हैं।^२ इनमें कर्म पुद्गल के ग्रहण का छेदन या निरोध करना द्रव्य सवर है और ससार वृद्धि में कारणभूत क्रियाओं का त्याग करना, आत्मा का शुद्धोपयोग अर्थात् समिति, गुप्ति आदि भाव सवर हैं।

एक उदाहरण से प्रस्तुत विषय स्पष्ट रूप से समझ में आ सकता है। कल्पना कीजिए—एक व्यक्ति किसी तालाब को खाली करने के लिए

१ (क) आस्रव निरोध सवर।

—तत्त्वार्थसूत्र ६।१

(ख) सर्वेषामास्रवाणा तु निरोध सवर स्मृत।

—योगशास्त्र ७६, पृ० ४

२ (क) स पुनर्भिद्यते द्वेषा द्रव्यभावविभेदतः।

य कर्म पुद्गलादानच्छेद स द्रव्यसवरः।

भवहेतुक्रियात्याग स पुनर्भावसवरः।

—योग शास्त्र ७६-८०

(ख) स्थानाग १।१४ की टीका

(ग) सप्ततत्त्वप्रकरण हेमचन्द्र सूत्र ११२

(घ) तत्त्वार्थ० सर्वार्थसिद्धि ६।१

(ङ) द्रव्यसंग्रह २।३४

(च) पचास्तिकाय २।१४२ अमृतचन्द्र वृत्ति

(छ) पचास्तिकाय २।१४२ जयसेन वृत्ति

उसका पानी उलीच-उलीच कर बाहर फेंक रहा है। दिन-रात अत्यधिक परिश्रम करता है। वह एक ओर से पानी निकाल रहा है दूसरी ओर से नाली के द्वारा पानी का प्रवाह चालू है। इस प्रकार दिन-रात के परिश्रम से जितना तालाब खाली होता है उसके बराबर या उससे अधिक पानी तालाब में भरता भी जा रहा है। इस स्थिति में कितना भी प्रयत्न या परिश्रम किया जाय किन्तु तालाब खाली होने की संभावना नहीं है। जब नाली को बन्द करके पानी उलीचा जायेगा, तभी तालाब खाली हो सकेगा।

प्रस्तुत रूपक सवर के लिए समझना चाहिये। आत्मा एक तालाब के सदृश है। उसमें कर्म रूपी पानी भरा है। आस्रव रूप नाली से उसमें दिन-रात कर्म रूप पानी भरता ही रहता है। साधक तप आदि साधनों के द्वारा कर्म रूपी जल को उलीच-उलीच कर निकालने का प्रयास करता है। किन्तु जब तक कर्मों के आने के द्वार को बन्द नहीं करता तब तक कर्म जल से आत्म-सरोवर खाली नहीं हो सकता। उन नाली को बन्द करना सवर तत्त्व है।

सवर के प्रकार

सवर की सिद्धि गुप्ति, समिति, धर्म, अनुप्रेक्षा, परीषह-जय और चारित्र्य से होती है।^१ नवतत्त्व प्रकरण में सवर की सिद्धि के लिए इन्हीं वस्तुओं का निर्देश किया है,^२ किन्तु क्रम में कुछ अन्तर है।

सवर की सख्या की अनेक परम्पराएँ प्राप्त हैं जैसे—

मुख्य रूप से सवर के पाँच भेद हैं^३—

सम्यक्त्व—विपरीत मान्यता से मुक्त होना।

व्रत—अठारह प्रकार के पापों का सर्वथा त्याग करना।

अग्रमाद—धर्म के प्रति पूर्ण उत्साह होना।

अकषाय—क्रोध, मान, माया, लोभ आदि कषायों का शम या उप-शम होना।

१ स गुप्तिसमितिधर्मानुप्रेक्षापरीषहजयचारित्र्य ।

—तत्त्वार्थ सूत्र ६।२

२ समिई गुप्ति परिसह-जइधम्मो भावणा चरित्तणि ।

पणविदुवीसदसवार-पचभेएहि

सगवन्ता ॥

—नवतत्त्वप्रकरण २५

३ (क) स्थानाग ५।२।४।१८

(ख) समवायाग ५

अयोग—मन वचन काय की क्रियाओं का रुक जाना ।

इनके अतिरिक्त हिंसा, झूठ, चोरी, अन्नहाचर्य और परिग्रह से निवृत्ति लेना, श्रोत, चक्षु, घ्राण, रसना, स्पर्शन आदि पाँचो इन्द्रियो का निग्रह करना । मन, वचन, काय का सयम रखने आदि की दृष्टि से सवर के बीस भेद भी होते हैं ।^१

देवेन्द्र सूरि ने पाँच समिति, तीन गुप्ति, दस धर्म, वारह अनुप्रेक्षा, बाईस परीषह जय, पाँच चारित्र—इस तरह कुल मिलाकर सवर के सत्तावन भेद किये हैं ।^२

द्वादशानुप्रेक्षा मे (१) सम्यक्त्व सवर (२) देशव्रत-महाव्रतरूप विरति सवर (३) कषाय सवर (४) योगाभाव सवर—ये चार सवर के भेद बताये हैं ।^३

समयसार मे मिथ्यात्व, अज्ञान, अविरति और योग आस्रव के निरोध रूप चार सवर बताये हैं ।^४

आस्रव अवस्था मे जीव के प्रदेशो मे परिस्पन्दन होता रहता है । आस्रवो के निरोध से जीव के चंचल प्रदेश स्थिर होते हैं । आत्म-प्रदेश की चंचलता आस्रव है और उसकी स्थिरता सवर है । आस्रव से नये-नये कर्म प्रविष्ट होते रहते हैं । सवर से नये कर्मों का प्रवेश रुक जाता है ।^५ इसलिए ससार का प्रधान हेतु आस्रव और बध है और मोक्ष का प्रधान हेतु सवर और निर्जरा है ।^६

१ प्रश्न व्याकरण सवरद्वार मे ५ महाव्रतो का उल्लेख स्थानान ५।२, ४१८, व स्थानान १०।१।७०६

२ तत्त्व परीसह समिर्द गुत्ती भावण चरित्त धम्मोहि ।

बाबीसपणतिवारसपण दसमेएहि जहसख ॥

—नवतत्त्व प्रकरण ४२

३ सम्मत्त, देसवय भव्वय तह जब्बो कसायाण ।

एवे सवरभाणा, जोगाभावो तहव्वेव ॥

—द्वादशानुप्रेक्षा मे सवरानुप्रेक्षा ६५

४ मिच्छन्त अण्णाण अविरयभावो य जोगो य ।

हेउ अभावे णियमा जायदि णाणिस्स आसवणिरोहो ॥ —समयसार १६०-१६१

५ अभिनवकर्मदानहेतुरास्रवो तस्य निरोध सवर इत्युच्यते ।

^१ —तत्त्वार्थ, सर्वार्थसिद्धि ६।१

६ ससारस्य प्रधानहेतुरास्रवो बन्धश्च ।

मोक्षस्य प्रधानहेतु सवरो निर्जरा च ।

—तत्त्वार्थ सर्वार्थसिद्धि १।४

बौद्ध दर्शन में सवर

तथागत बुद्ध ने अगुत्तर निकाय में आस्रव का निरोध सवर से बताया है, उसका विभाग इस प्रकार है—

(१) सवर से इन्द्रियाँ मुक्त हो तो इन्द्रियो का सवर करने से—गुप्तेन्द्रिय होने से तज्जन्य आस्रव नहीं होता ।

(२) प्रतिसेवना—पान-भोजन, वस्त्र, चिकित्सा, आदि जो न की जाय तो मन प्रसन्न नहीं होता और कर्म बध होता है । इसलिए मन को स्वस्थ रखने के लिए इनका उपयोग करने से आस्रव का निरोध होता है किन्तु पान-भोजन स्वाद आदि के लिए किया जाता है तो आस्रव का ही कारण बनता है ।

(३) अधिवासना—सहन करने से—किसी को शारीरिक कष्ट सहन करना पसन्द हो तो उसे, जिससे शरीर सुख मिलता है ऐसी अवस्था पसन्द नहीं आती है । एतदर्थ उसे कष्ट सहन से आस्रव निरोध होता है ।

(४) परिवर्जन से—त्याग से, चण्ड ऐसे हाथी, अश्व प्रभृति पशु, सर्प, विच्छ्र आदि जन्तु, खड्डा, कटकाकीर्ण स्थान, पापमित्र ये सभी दुःखदायक हैं । एतदर्थ उन्हें छोड़ने में आस्रव का निरोध होता है ।

(५) विनोदना से—निकालने से, हिंसा-वितर्क, पाप-वितर्क, काम-वितर्क आदि बधक वितर्कों की भजना न करने से तज्जन्य आस्रवों का निरोध होता है ।

(६) भावना से—शुभ भावना से भी आस्रव का निरोध होता है । यदि शुभ भावनाएँ न की जाएँ तो विपरीत कर्म बन्धन होता है । उसे रोकने के लिए प्रशस्त भावना करनी चाहिए ।^१

अगुत्तर निकाय में अविद्या का निरोध यह आस्रव का निरोध है, ऐसा भी कहा है ।^२

निर्जरा तत्त्व

सवर के पश्चात् निर्जरा तत्त्व का स्थान है । सवर नवीन कर्मों के आस्रव को रोकता है तो निर्जरा द्वारा पहले से आत्मा के साथ बँधे हुए कर्मों का क्षय होता है । जिस प्रकार तालाब के जल के आगमन द्वार को रोक

१ अगुत्तर निकाय ६।५८

२ अगुत्तर निकाय ६।६३

देने पर सूर्य के ताप आदि से धीरे-धीरे जल सूख जाता है। वैसे ही कर्मों के आस्रव को सवर द्वारा रोक देने पर तप आदि कारणों से आत्मा के साथ पहले से बंधे हुए कर्म शनैः शनैः क्षीण होते जाते हैं। इस दृष्टि से निर्जरा का अर्थ है कर्म वर्गणा का आशिक रूप से आत्मा से छूटना^१। द्वादशानुप्रेक्षा में कहा है—बँधे हुए कर्मों के प्रदेश पिण्ड के गलने का नाम निर्जरा है।^२ तत्त्वार्थभाष्य में कहा है—परिपाक से अथवा तप के द्वारा कर्मों का आत्मा से पृथक् होना निर्जरा है।^३

बोलचाल की भाषा में यो कह सकते हैं कि मैले कपड़े में साबुन लगाते ही मैल साफ नहीं हो जाता। जैसे-जैसे साबुन का झाग कपड़े के तार-तार में पहुँचता है वैसे-वैसे धीरे-धीरे मैल दूर होना प्रारम्भ हो जाता है। प्रस्तुत बात निर्जरा के लिए भी समझनी चाहिए। साधक ने तप आदि की साधना की, सवर से नवीन कर्मों को आने से रोक दिया किन्तु पूर्ववद्ध कर्म मल की मलीनता शनैः-शनैः दूर होती हैं। पूर्ण शुद्ध अवस्था प्राप्त हो जाना मोक्ष कहलाता है।

निर्जरा शुद्धता की प्राप्ति के मार्ग में सीढियों के समान है। सीढियों पर क्रम-क्रम से कदम रखने पर मजिल पर पहुँचा जाता है। वैसे ही क्रमशः निर्जरा कर मोक्ष अवस्था प्राप्त की जाती है।

निर्जरा के दो प्रकार हैं—सकाम निर्जरा और अकाम निर्जरा। जो व्रत के उपक्रम से होती है वह सकाम निर्जरा है और जो जीवों के कर्मों के स्वतः विपाक से होती है वह अकाम निर्जरा है।^४

१ (क) एकदेशकर्म सक्षय लक्षणा निर्जरा ।

—सर्वार्थसिद्धि १।४

(ख) तत्त्वार्थ वातिक अकलक १।४।१७

२ वद्धपदेसगलण णिज्जरण इदि जिणेहि पणत्त ।

—द्वादशानुप्रेक्षा ६६

३ कर्मणा विपाकतस्तपसा व शाटो निर्जरा ।

—तत्त्वार्थभाष्य हरिमद्रीय वृत्ति १।४

४ निर्जरा सा द्विधा ज्ञेया सकामाकामभेदत ॥

सकामा स्मृता जैनैर्या व्रतौपक्रमै कृता ।

अकामा स्वविपाकेन यथा श्वभ्रादिवासिनाम् ।

—धर्मशर्माम्युदयम् २१।१२२-१२३

वाचक उमास्वाति लिखते हैं—निर्जरा दो प्रकार की होती है—एक अबुद्धिपूर्वक और दूसरी कुशलमूल । इनमें से नरकादि गतियों में कर्मों के फल का अनुभवन किसी तरह के बुद्धिपूर्वक प्रयोग के बिना हुआ करता है उसको अबुद्धिपूर्वक निर्जरा कहते हैं । तप और परीषहज्य कृत् निर्जरा कुशलमूल है ।^१

स्वामी कार्तिकेय कहते हैं—ज्ञानावरणादि आठ कर्मों की फल देने की शक्ति को विपाक—अनुभाग कहते हैं । उदय के पश्चात् फल देकर कर्मों का शब्द जाने को निर्जरा कहते हैं । वह दो प्रकार की होती है—(१) स्वकाल प्राप्त और (२) तप कृत । उनमें प्रथम स्वकाल प्राप्त निर्जरा तो चारा गति के जीवों में होती है और वह सदैव होती रहती है । दूसरी तप द्वारा की जाने वाली निर्जरा व्रतयुक्त जीवों के होती है ।^२

चन्द्रप्रभचरित में कहा है—कर्मक्षपण लक्षण वाली निर्जरा दो प्रकार की होती है—एक काल-कृत और दूसरी उपक्रमकृत । नारकादि जीवों में कर्म-भुक्ति से जो निर्जरा होती है वह कालजा निर्जरा है और जो तप से होती है, वह उपक्रम कृत निर्जरा है ।^३

तत्त्वार्थसार में लिखा है "कर्मों के फल देकर शब्दों से जो निर्जरा होती है, वह विपाकजा निर्जरा है और अनुदीर्घ कर्मों को तप की शक्ति से उदयावलि में लाकर वेदन करने से जो निर्जरा होती है वह अविपाकजा निर्जरा है ।"^४

अकाम निर्जरा सहज निर्जरा है । वह बिना उपाय के बिना चेष्टा और बिना प्रयत्न के होती है । वह इच्छाकृत नहीं, स्वयम्भूत है । स्वकाल प्राप्त विपाकजा प्रभृति निर्जरा के जो विशेषण हैं वे इस बात को सिद्ध करते हैं । वह सभी जीवों के होती है इसमें सभी चिन्तक एकमत हैं । सकाम निर्जरा के सम्बन्ध में मतभेद हैं ।

१ तत्त्वार्थ भाष्य ६।७

२ द्वादशानुप्रेक्षा—निर्जरा अनुप्रेक्षा १०३-१०४

३ चन्द्रप्रभचरितम् १८।१०६-११०

४ तत्त्वार्थसार ७।२-४

हेमचन्द्र सूरि का मन्तव्य है कि सकाम निर्जरा यमियो-सयमियो के ही होती है और अकाम निर्जरा दूसरे प्राणियों के ।^१

स्वामी कार्तिकेय का मत है—प्रथम निर्जरा चार गतियों के जीवो के होती है और दूसरी व्रतियों के ।^२ 'अविपाका मुनीन्द्राना सविपाकाखिलात्मनाम्' भी प्रस्तुत बात को प्रकट करता है । एक मत यह भी है कि सकाम निर्जरा सम्यग्दृष्टि के होती है, मिथ्यादृष्टि के नहीं ।

प० खूबचन्द्र सिद्धान्त शास्त्री का अभिमत है—यथाकाल निर्जरा सभी ससारी जीवो के और सदाकाल हुआ करती है क्योंकि बँधे हुए कर्म अपने समय पर फल देकर निर्जोर्ण होते ही रहते हैं । अतएव इसको निर्जरा तत्त्व में नहीं समझना चाहिये । दूसरी तरह की निर्जरा तप आदि के प्रयोग के द्वारा हुआ करती है । यह निर्जरा तत्त्व है और इसीलिए मोक्ष का कारण है । इस प्रकार दोनों के हेतु में और फल में अन्तर है ।^३

साराश यह है कि आत्मशुद्धि की दृष्टि से जो तप आदि साधना की जाती है उससे सकाम निर्जरा होती है । जैसे धूप में कपड़ा फैलाकर डालने से शीघ्र सूख जाता है लेकिन उसी कपड़े में पानी अधिक हो और उसको अच्छी तरह से फैलाया न जाय तो सूखने में देर लगती है । इसी प्रकार कर्म निर्जरा के लिए जब विवेकपूर्वक तप आदि की साधना की जाती है तब वह सकाम निर्जरा है । बिना ज्ञान एव समय के जो तप आदि क्रियाएँ की जाती हैं उनसे होने वाली तथा कर्म का स्थितिपाक होने पर उनकी जो निर्जरा होती है वह अकाम निर्जरा है ।

बिना विवेक और समय के जो तप किया जाता है वह बाल तप है । बाल तप से भी कर्म निर्जरा होती है । साथ ही उससे पुण्य होने से सासारिक सुख, समृद्धि, इष्ट वस्तुओं एव इन्द्रियों के सुख आदि की प्राप्ति भी हो सकती है पर अज्ञान तप से आत्मशुद्धि नहीं होती ।

साधक का एकमात्र लक्ष्य अनादिकाल से चले आ रहे कर्म-बन्धन से मुक्ति प्राप्त करना है और सासारिक सुखादि की यत्किंचित् प्राप्ति की अभिलाषा में न उलझकर सिद्धि के लिए प्रयास करना है । एतदर्थ ही कहा

१ ज्ञेया सकामा यमिनामकामान्यदेहिनाम् ।

—सप्ततत्त्वप्रकरण गा० १२८

२ चादुगदीण पद्मा, वयजुत्ताण हवे विदिया ।—द्वादशानुप्रेक्षा, निर्जरा अनुप्रेक्षा १०४

३ समाख्य तत्त्वार्थसूत्र पृ० ३७८

वाचक उमास्वाति लिखते हैं—निर्जरा दो प्रकार की होती है—एक अबुद्धिपूर्वक और दूसरी कुशलमूल । इनमें से नरकादि गतियों में जो कर्मों के फल का अनुभवन किसी तरह के बुद्धिपूर्वक प्रयोग के बिना हुआ करता है उसको अबुद्धिपूर्वक निर्जरा कहते हैं । तप और परीषहजय कृत निर्जरा कुशलमूल है ।^१

स्वामी कार्तिकेय कहते हैं—ज्ञानावरणादि आठ कर्मों की फल देने की शक्ति को विपाक—अनुभाग कहते हैं । उदय के पश्चात् फल देकर कर्मों के झड़ जाने को निर्जरा कहते हैं । वह दो प्रकार की होती है—(१) स्वकाल प्राप्त और (२) तप कृत । उनमें प्रथम स्वकाल प्राप्त निर्जरा तो चारों ही गति के जीवों में होती है और वह सदैव होती रहती है । दूसरी तप द्वारा की जाने वाली निर्जरा व्रतयुक्त जीवों के होती है ।^२

चन्द्रप्रभचरित में कहा है—कर्मक्षपण लक्षण वाली निर्जरा दो प्रकार की होती है—एक काल-कृत और दूसरी उपक्रमकृत । नारकादि जीवों के कर्म-भुक्ति से जो निर्जरा होती है वह कालजा निर्जरा है और जो तप से होती है, वह उपक्रम कृत निर्जरा है ।^३

तत्त्वार्थसार में लिखा है “कर्मों के फल देकर झड़ने से जो निर्जरा होती है, वह विपाकजा निर्जरा है और अनुदीर्ण कर्मों को तप की शक्ति से उदयावलि में लाकर वेदन करने से जो निर्जरा होती है वह अविपाकजा निर्जरा है ।^४

अकाम निर्जरा सहज निर्जरा है । वह बिना उपाय के बिना चेष्टा और बिना प्रयत्न के होती है । वह इच्छाकृत नहीं, स्वयंभूत है । स्वकाल प्राप्त, विपाकजा प्रभृति निर्जरा के जो विशेषण हैं वे इस बात को सिद्ध करते हैं । वह सभी जीवों के होती है इसमें सभी चिन्तक एकमत हैं । सकाम निर्जरा के सम्बन्ध में मतभेद हैं ।

१ तत्त्वार्थ माण्य ६।७

२ द्वादशानुप्रेक्षा—निर्जरा अनुप्रेक्षा १०३-१०४

३ चन्द्रप्रभचरितम् १८।१०६-११०

४ तत्त्वार्थसार ७।२-४

हेमचन्द्र सूरि का मन्तव्य है कि सकाम निर्जरा यमियो-सयमियो के ही होती है और अकाम निर्जरा दूसरे प्राणियों के ।^१

स्वामी कार्तिकेय का मत है—प्रथम निर्जरा चार गतियों के जीवों के होती है और दूसरी व्रतियों के ।^२ 'अविपाका मुनीन्द्राना सविपाकाखिलात्मनाम्' भी प्रस्तुत बात को प्रकट करता है । एक मत यह भी है कि सकाम निर्जरा सम्पद्दृष्टि के होती है, मिथ्यादृष्टि के नहीं ।

प० खूबचन्द्र सिद्धान्त शास्त्री का अभिमत है—यथाकाल निर्जरा सभी ससारी जीवों के और सदाकाल हुआ करती है क्योंकि बँधे हुए कर्म अपने समय पर फल देकर निर्जीर्ण होते ही रहते हैं । अतएव इसको निर्जरा तत्त्व में नहीं समझना चाहिये । दूसरी तरह की निर्जरा तप आदि के प्रयोग के द्वारा हुआ करती है । यह निर्जरा तत्त्व है और इसीलिए मोक्ष का कारण है । इस प्रकार दोनों के हेतु में और फल में अन्तर है ।^३

साराश यह है कि आत्मशुद्धि की दृष्टि से जो तप आदि साधना की जाती है उससे सकाम निर्जरा होती है । जैसे धूप में कपड़ा फैलाकर डालने से शीघ्र सूख जाता है लेकिन उसी कपड़े में पानी अधिक हो और उसको अच्छी तरह से फैलाया न जाय तो सूखने में देर लगती है । इसी प्रकार कर्म निर्जरा के लिए जब विवेकपूर्वक तप आदि की साधना की जाती है तब वह सकाम निर्जरा है । बिना ज्ञान एव सयम के जो तप आदि क्रियाएँ की जाती हैं उनसे होने वाली तथा कर्म का स्थितिपाक होने पर उनकी जो निर्जरा होती है वह अकाम निर्जरा है ।

बिना विवेक और सयम के जो तप किया जाता है वह बाल तप है । बाल तप से भी कर्म निर्जरा होती है । साथ ही उससे पुण्य होने से सासारिक सुख, समृद्धि, इष्ट वस्तुओं एवं इन्द्रियों के सुख आदि की प्राप्ति भी हो सकती है पर अज्ञान तप से आत्मशुद्धि नहीं होती ।

साधक का एकमात्र लक्ष्य अनादिकाल से चले आ रहे कर्म-बन्धन से मुक्ति प्राप्त करना है और सासारिक सुखादि की यत्किञ्चित् प्राप्ति की अभिलाषा में न उलझकर सिद्धि के लिए प्रयास करना है । एतदर्थ ही कहा

१ ज्ञेया सकामा यमिनामकामान्यदेहिनाम् ।

—सप्ततत्त्वप्रकरण गा० १२८

२ चाद्रुगदीण पढमा, वयजुत्ताण हवे विदिया ।—द्वादशानुप्रेक्षा, निर्जरा अनुप्रेक्षा १०४

३ समाख्य तत्त्वार्थसूत्र पृ० ३७८

गया है कि 'यश, कीर्ति, सुख एव परलोक मे वैभव आदि पाने के लिए तपस्या, ध्यान, ज्ञान आदि नहीं करना चाहिए किन्तु एकान्त निर्जरा के लिए तप करना चाहिए ।'^१

निर्जरा तत्त्व के भेद

आत्मा के ऊपर जो कर्म का आवरण है उसे तप आदि के द्वारा क्षय किया जाता है । कर्मक्षय का हेतु होने से तप को भी निर्जरा कहा है ।^२

स्थानाग सूत्र मे एगा णिज्जरा^३—एक निर्जरा है ऐसा सामान्य की अपेक्षा कथन किया गया है किन्तु अन्य स्थानो पर निर्जरा निमित्त भेद से बारह प्रकार की बताया गयी है ।

जैसे अग्नि एक रूप होने पर भी निमित्त के भेद से काष्ठाग्नि, पाषाणाग्नि—इस प्रकार पृथक्-पृथक् सज्ञा को प्राप्त हो अनेक प्रकार की होती है, वैसे ही कर्मपरिशादन रूप निर्जरा वास्तव मे एक ही है पर हेतुओ की अपेक्षा से बारह प्रकार की कही जाती है ।^४

तप के कनकावलि आदि अनेक भेद है । इस दृष्टि से निर्जरा के और भी अनेक भेद हो सकते हैं ।^५

आचार्य अभयदेव स्थानाङ्ग वृत्ति मे लिखते है—अष्टविध कर्मों की अपेक्षा निर्जरा आठ प्रकार की है । द्वादश विध तपो से उत्पन्न होने के कारण निर्जरा बारह प्रकार की है । अकाम—क्षुधा, पिपासा शीत, आतप, दश-मशक और मल-सहन, ब्रह्मचर्य-धारण आदि अनेक विध कारणजनित होने से निर्जरा अनेक प्रकार की है ।^६

१ दशवैकालिक ६३

२ जम्हा निकाइयाणऽपि कम्माण तवेण होइ निज्जरण ।

तम्हा उवयाराओ, तवो इह निज्जरा भणिमा ॥

—नवतत्त्वप्रकरण १ / भाष्य ६० देवगुप्तमूरि प्रणीत

३ स्थानाग ६।१६

४ काष्ठोपलादिरूपाणा निदानाना विभेदत ।

वह्निर्यथैकरूपोऽपि पृथग्रूपो विवक्ष्यते ॥

निर्जरापि द्वादशधा तपोभेदैस्तथोदिता ।

कर्मनिर्जरात्मा तु सेकरूपं वस्तुत ॥

—शान्तमुधारम निर्जरा भावना २-३ विनयविजयजी

५ नवतत्त्व-प्रकरण ११ देवगुप्तसूरिप्रणीत

६ स्थानाङ्ग १।१६ टीका

मुख्य रूप से तप के बारह भेद होने से निर्जरा के भी बारह प्रकार हैं। वे संक्षेप में इस प्रकार हैं—

अनशन

अनशन को बाह्य तपो में प्रथम स्थान प्राप्त हुआ है। यह अन्य तपो से अधिक कठोर और दुर्धर्ष है। अनशन में भूख पर विजय प्राप्त करनी होती है और भूख विश्व में दुर्जेय है। भूख से अनेक अन्याय होते हैं। भूख को जीतना और मन का नियंत्रण करना अनशन तप है। अनशन से शारीरिक शुद्धि भी होती है। वह शरीर का सबसे बड़ा चिकित्सक है—‘लघन परमौषधम्’ कहा गया है।

उपवास से तन की ही नहीं मन की भी शुद्धि होती है। गीता में कहा है—आहार का त्याग करने से इन्द्रियो के विषय-विकार दूर हो जाते हैं और फिर मन भी पवित्र हो जाता है।^१ एतदर्थ ही एक वैदिक ऋषि ने कहा—अनशन से बढ़कर और कोई तप नहीं है। साधारण मानव के लिए यह तप बड़ा ही दुर्धर्ष—सहन करना और वहन करना कठिन है, कठिनतम है।^२ यह अग्निस्नान है। जो इसमें कूद पड़ेगा उसका समस्त भल दूर हो जायेगा, वह निखर उठेगा, चमक उठेगा।

गणधर गौतम ने प्रश्न किया—आहार त्याग करने से किस फल की प्राप्ति होती है? भगवान् महावीर ने कहा—आहार त्याग करने से जीवन की आशंसा—अर्थात् शरीर एवं प्राणों का मोह छूट जाता है।^३ तपस्वी को न शरीर का मोह रहता है और न प्राणों का।

एक चिन्तक ने कहा—उपवास में (१) ब्रह्मचर्य का पालन, (२) शास्त्र का पठन (३) और आत्म-स्वरूप का चिन्तन ये तीन कार्य करो पर (१) क्रोध, (२) अहंकार (३) विषय प्रमाद का सेवन, ये तीन कार्य न करो।

अनशन का सीधा अर्थ आहार-त्याग है। वह कम से कम एक दिन-रात्रि का भी हो सकता है और उत्कृष्ट छह महीने का व विशिष्ट अवस्था

१ विषया विनिवृत्तन्ते निराहारस्य देहिन् ।

—भगवद्गीता २।५६

२ तपो नानशनात् पर ।

यदि पर तपस्तद् दुर्धर्मम् तद् दुराचर्मम् ।

—मैत्रायणी आरण्यक १०।६२

३ उत्तराष्ययन २६।३५

मे जीवन-पर्यन्त का भी । उसके इत्वरिक—कुछ निश्चित काल के लिए, और यावत्-कथिक—जीवन पर्यन्त के लिए, ये दो भेद हैं ।^१

इत्वरिक तप मे समय की मर्यादा रहती है, निश्चित समय के पश्चात् भोजन की आकाक्षा रहती है । इसलिए इस तप को सावकाश तप भी कहा है और यावत्कथिक तप मे भोजन की कोई आकाक्षा शेष नहीं रहती इसलिए इसे निरवकाश तप भी कहा है ।^२

इत्वरिक तप के नवकारसी, पौरसी, पूर्वाध्वं, एकाशन एकस्थान, आय-विल, दिवस चरिम, रात्रिभोजन त्याग, अभिग्रह, चतुर्थभक्त, छट्ठभक्त आदि अनेकानेक भेद हैं ।^३

यावत्कालिक अनशन के पादपोषगमन और भक्तप्रत्याख्यान ये दो भेद हैं ।^४ भक्त प्रत्याख्यान मे आहार के त्याग के साथ सतत स्वाध्याय, ध्यान, आत्म-चिन्तन मे समय विताया जाता है । साधक के मन मे सक्लेश नहीं होता । सदा समाधि व प्रसन्नता का भाव मुख पर जगमगाता रहता है । पादपोषगमन मे दूटे हुए वृक्ष की भाँति अचंचल-चेष्टा रहित, एक ही स्थान पर जिस मुद्रा मे प्रारम्भ मे स्थिर हुआ, अन्तिम क्षण तक उसी मुद्रा मे स्थिर रहना, यदि आँख खुली है तो उसे बन्द नहीं करना । पादपोषगमन सथारा वही कर सकता है जिसका वज्रऋषभनाराच सहनन हो, अनशन स्वीकार कर पर्वत शिखर के समान निश्चल रहना सरल नहीं है । अत सामान्य सहनन वाला इसे नहीं कर सकता । चौदह पूर्वों का विच्छेद होने के पश्चात् पादपोषगमन अनशन का भी विच्छेद हो जाता है ।^५

ऊनोदरी

निर्जरा का दूसरा भेद ऊनोदरी है । ऊन—कम, उदर—पेट, भूख से कम खाना ऊनोदरी है । कही-कही इसे अवमोदर्य भी कहा है । इसे अल्प-आहार या परिमित-आहार भी कह सकते हैं । आहार के समान कपाय,

१ भगवती सूत्र २५।७

२ उत्तराध्ययन ३०।६

३ जैनधर्म मे तप स्वरूप और विश्लेषण [मुनि श्री मिथीमल जी] पृ० १८१-१८६

४ आवकहिए दुविहे पण्णत्ते—पाओवगमणं य भत्तपच्चक्खणं य । —उववाइं सूत्र

५ पढममि अ सधयणो वट्ठतो मेलकुट्ट समाणो ।

तेसि पि अ बुच्छेऊ चउदसपुब्बीण बुच्छेए ॥ —उववाइं सूत्र, तप अधिवार

उपकरण आदि की भी ऊनोदरी होती है। ऊनोदरी के द्रव्य और भाव ये दो भेद हैं। द्रव्य के अवान्तर अनेक भेद बताये हैं। भाव ऊनोदरी में क्रोध को कम करना, मान को कम करना, माया और लोभ को कम करना, शब्दों का प्रयोग कम करना, कलह कम करना आदि है। द्रव्य ऊनोदरी में साधक-जीवन को बाहर से हलका, स्वस्थ व प्रसन्न रखने का मार्ग बताया गया है और भाव ऊनोदरी में अन्तरंग प्रसन्नता, आन्तरिक लघुता और सद्गुणों के विकास का पथ प्रशस्त किया गया है।

भिक्षाचरी

भिक्षाचरी विविध प्रकार के अभिग्रह करके आहार की गवेषणा करना है। आचार्य हरिभद्र ने भिक्षा के तीन प्रकार बताये हैं—दीनवृत्ति, पौरुषघ्नी और सर्वसम्पत्करी।^१ जो अनाथ, अपग, आपद्ग्रस्त, दरिद्र व्यक्ति माँग कर खाते हैं वह दीनवृत्ति भिक्षा है। श्रम करने में समर्थ होकर के भी, कमाने की शक्ति होने पर भी माँग कर खाना पौरुषघ्नी भिक्षा है। ऐसे भिक्षुक देश के लिए भारस्वरूप हैं। जो त्यागी, अहिंसक, सन्तोषी श्रमण अपने उदरनिर्वाह के लिए, शुद्ध और निर्दोष आहार ग्रहण करते हैं वह सर्व-सम्पत्करी भिक्षावान् हैं। भिक्षा देने वाला और लेने वाला दोनों ही सद्गति में जाते हैं। सर्वसम्पत्करी भिक्षा ही वस्तुतः कल्याणकारिणी भिक्षा है। भिक्षाचरी के अनेक भेद-प्रभेदों का उल्लेख है।^२ भिक्षुक को अनेक दोषों को टालकर भिक्षा लेनी होती है।^३

रस-परित्याग

रस का अर्थ है—प्रीति बढ़ाने वाला—“रस प्रीतिविवर्धनम्” जिससे भोजन में, वस्तु में, प्रीति उत्पन्न होती हो उसे ‘रस’ कहते हैं। भोजन सम्बन्धी रस ६ माने गये हैं—(१) कटु-कड़वा, (२) मधुर-मीठा, (३) आम्ल-खट्टा, (४) तिक्त-तीखा, (५) काषाय-कसैला (६) लवण-नमकीन।

इन रसों के संयोग से भोजन मधुर व स्वादिष्ट बनता है और सरस होने से अधिक खाया भी जाता है। अतः कहा है—रस प्रायः दीप्ति-

१ अष्टक प्रकरण ५।१

२ (क) उत्तराध्ययन ३०।२५

(ख) स्थानाङ्ग ६

३ (क) उत्तराध्ययन २४।११-१२

(ख) पिण्डनिर्युक्ति ६२-६३

मे जीवन-पर्यन्त का भी । उसके इत्वरिक—कुछ निश्चित काल के लिए, और यावत्-कथिक—जीवन पर्यन्त के लिए, ये दो भेद हैं ।^१

इत्वरिक तप मे समय की मर्यादा रहती है, निश्चित समय के पश्चात् भोजन की आकाक्षा रहती है । इसलिए इस तप को सावकाश तप भी कहा है और यावत्कथिक तप मे भोजन की कोई आकाक्षा शेष नहीं रहती इसलिए इसे निरवकाश तप भी कहा है ।^२

इत्वरिक तप के नवकारसी, पौरसी, पूर्वार्ध, एकाशन एकस्थान, आय-विल, दिवस चरिम, रात्रिभोजन त्याग, अभिग्रह, चतुर्थभक्त, छट्ठभक्त आदि अनेकानेक भेद है ।^३

यावत्कालिक अनशन के पादपोषगमन और भक्तप्रत्याख्यान ये दो भेद हैं ।^४ भक्त प्रत्याख्यान मे आहार के त्याग के साथ सतत स्वाध्याय, ध्यान, आत्म-चिन्तन मे समय बिताया जाता है । साधक के मन मे सकलेश नहीं होता । सदा समाधि व प्रसन्नता का भाव मुख पर जगमगाता रहता है । पादपोषगमन मे दूटे हुए वृक्ष की भाँति अचंचल-चेष्टा रहित, एक ही स्थान पर जिस मुद्रा मे प्रारम्भ मे स्थिर हुआ, अन्तिम क्षण तक उसी मुद्रा मे स्थिर रहना, यदि आँख खुली है तो उसे बन्द नहीं करना । पादपोषगमन सथारा वही कर सकता है जिसका वज्रशृङ्खलभनाराच सहनन हो, अनशन स्वीकार कर पर्वत शिखर के समान निश्चल रहना सरल नहीं है । अत सामान्य सहनन वाला इसे नहीं कर सकता । चौदह पूर्वों का विच्छेद होने के पश्चात् पादपोषगमन अनशन का भी विच्छेद हो जाता है ।^५

ऊनोदरी

निर्जरा का दूसरा भेद ऊनोदरी है । ऊन—कम, उदर—पेट, भूख से कम खाना ऊनोदरी है । कही-कही इसे अवमौदर्य भी कहा है । इसे अल्प-आहार या परिमित-आहार भी कह सकते हैं । आहार के समान कषाय,

१ भगवती सूत्र २५।७

२ उत्तराध्ययन ३०।६

३ जैनधर्म मे तप स्वरूप और विश्लेषण [मुनि श्री मिश्रीमल जी] पृ० १८१-१८६

४ आवकहिण दुविहे पण्णत्ते—पाओवगमणे य मत्तपच्चक्खाणे य । —उववाई सूत्र

५ पढममि अ सधयणे बट्टतो सेलकुट्ट समाणो ।

तेसि पि अ बुच्छेऊ चउइसपुण्णीण बुच्छेए ॥ —उववाई सूत्र, तप अधिकार

उपकरण आदि की भी ऊनोदरी होती है। ऊनोदरी के द्रव्य और भाव ये दो भेद हैं। द्रव्य के अवान्तर अनेक भेद बताये हैं। भाव ऊनोदरी में क्रोध को कम करना, मान को कम करना, माया और लोभ को कम करना, शब्दों का प्रयोग कम करना, कलह कम करना आदि हैं। द्रव्य ऊनोदरी में साधक-जीवन को बाहर से हलका, स्वस्थ व प्रसन्न रखने का मार्ग बताया गया है और भाव ऊनोदरी में अन्तरंग प्रसन्नता, आन्तरिक लघुता और सद्गुणों के विकास का पथ प्रशस्त किया गया है।

भिक्षाचरी

भिक्षाचरी विविध प्रकार के अभिग्रह करके आहार की गवेषणा करना है। आचार्य हरिभद्र ने भिक्षा के तीन प्रकार बताये हैं—दीनवृत्ति, पौरुषघ्नी और सर्वसम्पत्करी।^१ जो अनाथ, अपग, आपद्ग्रस्त, दरिद्र व्यक्ति माँग कर खाते हैं वह दीनवृत्ति भिक्षा है। श्रम करने में समर्थ होकर के भी, कमाने की शक्ति होने पर भी माँग कर खाना पौरुषघ्नी भिक्षा है। ऐसे भिक्षुक देश के लिए भारस्वरूप है। जो त्यागी, अहिंसक, सन्तोषी श्रमण अपने उदरनिर्वाह के लिए, शुद्ध और निर्दोष आहार ग्रहण करते हैं वह सर्व-सम्पत्करी भिक्षावान् हैं। भिक्षा देने वाला और लेने वाला दोनों ही सद्गति में जाते हैं। सर्वसम्पत्करी भिक्षा ही वस्तुतः कल्याणकारिणी भिक्षा है। भिक्षाचरी के अनेक भेद-प्रभेदों का उल्लेख है।^२ भिक्षुक को अनेक दोषों को टालकर भिक्षा लेनी होती है।^३

रस-परित्याग

रस का अर्थ है—प्रीति बढ़ाने वाला—“रस प्रीतिविवर्धनम्” जिससे भोजन में, वस्तु में, प्रीति उत्पन्न होती हो उसे ‘रस’ कहते हैं। भोजन सम्बन्धी रस ६ माने गये हैं—(१) कटु-कड़वा, (२) मधुर-मीठा, (३) आम्ल-खट्टा, (४) तिक्त-तीखा, (५) काषाय-कसैला (६) लवण-नमकीन।

इन रसों के संयोग से भोजन मधुर व स्वादिष्ट बनता है और सरस होने से अधिक खाया भी जाता है। अतः कहा है—रस प्रायः दीप्ति-

१ अष्टक प्रकरण ५।१

२ (क) उत्तराध्ययन ३०।२५

(ख) स्थानाङ्ग ६

३ (क) उत्तराध्ययन २४।११-१२

(ख) पिण्डनिर्युक्ति ६२-६३

उत्तेजना पैदा करने वाले होते हैं।^१ दूध, दही आदि रसों को विगय भी कहा है।

दूध, दही, घी आदि विगय बयो हैं ? इस प्रश्न का समाधान करते हुए आचार्य सिद्धसेन ने कहा—इनके खाने से विकार पैदा होते हैं। उससे मनुष्य समय से भ्रष्ट होकर विगति (दुर्गति) में जाता है। अतः ये पदार्थ सेवन करने वाले में विकृति एवं विगति दोनों के हेतु हैं। इस कारण इन्हें विगइ कहा जाता है।^२

साधक के लिए पौष्टिक आहार सर्वथा वर्ज्य नहीं है। वह आवश्यकता-नुसार विगय आदि का सेवन भी करता है किन्तु वह उस रस का स्वाद नहीं लेता। स्वाद के लिए आहार को चवाना, चूसना आदि दोष हैं।^३ रस-त्याग के भी विविध रूप बताये हैं।

कायक्लेश

कायक्लेश का अर्थ है शरीर को कष्ट देना। एक कष्ट स्वकृत होता है और दूसरा परकृत होता है। साधक शरीर पर आसक्त नहीं होता, वह आत्मा और शरीर को पृथक् मानता है। आचार्य भद्रबाहु ने कहा—‘यह शरीर अन्य है आत्मा अन्य है। साधक इस प्रकार की तत्त्वबुद्धि के द्वारा दुःख और क्लेश देने वाली शरीर की ममता का त्याग करता है।’^४

आत्मवादी साधक यह चिन्तन करता है—“जो दुःख है, कष्ट है, वह सब शरीर को है, आत्मा को नहीं। कष्ट से शरीर को पीड़ा हो सकती है, वध आदि से शरीर का नाश हो सकता है—आत्मा का नहीं—नत्थि जीवस्स नासु त्ति”।^५ आत्मा का ज्ञानदर्शनमय—चिन्मय रूप है। उसको कभी कोई शक्ति नष्ट नहीं कर सकती। उसका कभी नाश नहीं हो सकता, वह मेरा स्वरूप है। इस प्रकार कष्ट आने पर वह निज स्वरूप में रह कर उन कष्टों को शान्ति से सहन करता है।

१ उत्तराध्ययन ३।२।१०

२ (क) प्रवचनसारोद्धारवृत्ति—प्रत्याख्यानद्वारा (ख) योगशास्त्र ३ प्रकाशवृत्ति

३ (क) भगवती ७।१ (ख) आचाराम ८।६

४ आवश्यक निर्युक्ति १५४७

५ उत्तराध्ययन २।२७

स्थानाङ्ग मे कायक्लेश के प्रकार बतलाते हुए कहा है—कायोत्सर्ग करना, उत्कटुक आसन से ध्यान करना, प्रतिमा धारण करना, वीरासन, करना, निषद्या-स्वाध्याय आदि के लिए पालथी मारकर बैठना, दण्डायत होकर खड़े रहना, लकड़ी की भाँति खड़े होकर ध्यान करना ।^१ उववाई सूत्र मे कायक्लेश के प्रकारान्तर से चौदह भेद भी बताये है ।^२

प्रतिसलीनता

परभाव मे लीन आत्मा को स्वभाव मे लीन बनाने की प्रक्रिया ही वस्तुतः प्रतिसलीनता है । इसलिए सलीनता को स्व-लीनता भी कह सकते हैं । इन्द्रियो को, कषायो को, मन-वचन आदि योगो को बाहर से हटाकर भीतर मे गुप्त करना—छुपाना सलीनता है ।

भगवती सूत्र मे प्रतिसलीनता के इन्द्रिय प्रतिसलीनता, कषाय प्रति-सलीनता, योग-प्रतिसलीनता और विविक्तशयासन सेवना आदि चार भेद किये है ।^३

निर्जरा के अनशन, ऊनोदरी, भिक्षाचरी, रसपरित्याग, कायक्लेश, और प्रतिसलीनता, इन छह भेदो को बाह्य तप भी कहा गया है ।

प्रायश्चित्त

प्रायश्चित्त मे दो शब्दो का योग है—प्राय -चित्त । आचार्य ने कहा—प्राय का अर्थ है पाप और चित्त का अर्थ है उस पाप का विशोधन करना, अर्थात् पाप को शुद्ध करने की क्रिया का नाम प्रायश्चित्त है ।^४

आचार्य अकलक^५ के अनुसार अपराध का नाम प्राय है और चित्त का अर्थ शोधन । जिस क्रिया से अपराध की शुद्धि हो वह प्रायश्चित्त है ।

प्राकृत भाषा मे प्रायश्चित्त को 'पायच्छित्त' कहा है । आचार्य पाय-च्छित्त शब्द की व्युत्पत्ति करते हुए कहते हैं—पाय अर्थात् पाप का जो छेदन करता है अर्थात् पाप को दूर कर देता है उसे पायच्छित्त कहते है ।^६

१ स्थानाङ्ग ७, सूत्र ५५४

२ उववाई समवसरण अधिकार

३ भगवती २५।७

४ प्रायः पाप विनिर्दिष्ट चित्त तस्य विशोधनम् ।

—धर्मसंग्रह ३, अधिकार

५ अपराधो वा प्रायश्चित्तं शुद्धिः । प्रायस्-चित्त—प्रायश्चित्त—अपराध विशुद्धिः ।

—राजवातिक ६।२२।१

६ पापं छिदद् जम्हा पायच्छित्तं ति मण्णइ तेण —पचाशक सटीक विवरण १६।३

प्रायश्चित्त और दण्ड में अन्तर है। प्रमादवश अनुचित कार्य कर लेने पर मन में पश्चात्ताप होना और उसकी शुद्धि के लिए गुरुजनो के सामने स्वयं का दोष प्रकट कर उसकी शुद्धि की प्रार्थना करना और गुरु जो शुद्धि बताये उसके अनुसार तपश्चरण आदि करना प्रायश्चित्त है। राजनीति में अपराधी को दण्ड दिया जाता है। प्रथम तो वह अपराध स्वीकार नहीं करता और कदाचित् स्वीकार भी कर ले तो उसके मन में उसके प्रति पश्चात्ताप और ग्लानि नहीं होती। यदि दण्ड मिल भी जाता है तो प्रसन्नतापूर्वक उसका पालन नहीं करता।

प्रायश्चित्त के स्थानाङ्ग में दस प्रकार बताये हैं।^१ प्रायश्चित्त से दोषों का प्रक्षालन होता है, हृदय विशुद्ध होता है। प्रायश्चित्त वही लेता है जिसका हृदय सरल होता है।

विनय

विनय का सम्बन्ध हृदय से है। वह आत्मिक गुण है। जैन साहित्य में विनय शब्द तीन अर्थों में व्यवहृत हुआ है।

(१) विनय—अनुशासन।

(२) विनय—आत्मसयम—शील—सदाचार।

(३) विनय—नम्रता एवं सद् व्यवहार।

स्थानाग वृत्ति में आचार्य अभयदेव ने लिखा है—जिससे आठ कर्म का वि—नय (विनय-दूर होना) होता है, अर्थात् विनय आठों कर्मों को दूर करता है उससे चार गति का अन्त होकर मोक्ष गति प्राप्त होती है।^२

प्रवचनसारोद्धार की वृत्ति में लिखा है—विनयति क्लेशकारकमण्ड-प्रकार कर्म इति विनय” क्लेश पैदा करने वाले अण्डकर्म शत्रुओं को जो दूर करे, वह विनय है।

भगवती आदि आगम साहित्य में ज्ञानविनय, दर्शनविनय, चारित्र-विनय, मनविनय, वचनविनय, कायविनय और लोकोपचार विनय आदि विनय के सात प्रकार बताये हैं।^३

१ (क) स्थानाङ्ग सूत्र १०

(ख) भगवती सूत्र २५।७

२ स्थानाङ्ग ६ टीका

३ (क) भगवती २५।७, (ख) स्थानाङ्ग ७, (ग) औपपातिक तपवर्णन

विनय और चापलूसी में दिन-रात का अन्तर है। विनय में सद्गुणों के प्रति सन्मान की वृत्ति और मन में सरलता होती है किन्तु चापलूसी में कपट की प्रधानता होती है।

वैयावृत्य

वैयावृत्य का अर्थ है—धर्म-साधना में सहयोग करने वाली आहार आदि वस्तुओं से शुश्रूषा करना—वैयावृत्य है। वैयावृत्य से तीर्थंकर नाम गोत्र कर्म का उपार्जन होता है।^१ रोगी, नवदीक्षित, आचार्य आदि की सेवा करता हुआ साधक महानिर्जरा और महापर्यवसान—परममुक्तिपद को प्राप्त करता है।^२ सेवा मुक्तिदायिनी है।

स्थानाङ्ग में आठ जो शिक्षाएँ दी गई हैं उनमें दो शिक्षाएँ सेवा के सम्बन्ध में हैं^३।

भगवती आदि में वैयावृत्य के दस प्रकार बताये हैं।^४

एक कवि ने तो यहाँ तक कहा है कि सेवा धर्म परम गहन है, इसकी बारीकियों को योगी लोग भी नहीं समझ पाते।

स्वाध्याय

सत्शास्त्रों को मर्यादापूर्वक पढ़ना, विधिसहित अध्ययन करना स्वाध्याय है।^५ दूसरा अर्थ है—अपना अपने ही भीतर अध्ययन—अर्थात् आत्मचिन्तन-मनन, स्वाध्याय है^६।

अध्ययन से बुद्धि का विकास होता है। जैसे शरीर के लिए भोजन और व्यायाम आवश्यक है वैसे ही बुद्धि के विकास के लिए अध्ययन की अत्यधिक आवश्यकता है, उससे नया विचार, नया चिन्तन उद्बुद्ध होता है।

गलत तरीके से किया गया व्यायाम जैसे शरीर के लिए हानिप्रद है। अपथ्य भोजन शरीर में रोग पैदा करता है। वैसे ही सेक्स प्रधान

१ उत्तराध्याय २६।३

२ स्थानाङ्ग ५।१

३ स्थानाङ्ग ८।

४ (क) भगवती ३५।७

(ख) स्थानाङ्ग १०

५ सुष्ठु आ—मर्यादया अधीयते इति स्वाध्याय

—स्थानाङ्ग अमरदेव वृत्ति ५।३।४६५

६ स्वस्य स्वस्मिन् अध्याय-अध्ययन-स्वाध्याय।

विचारोत्तेजक पुस्तको का पठन भी लाभप्रद नहीं अपितु हानिकर है। उस से मन दूषित होता है और जीवन विकृत होता है। अतः पढ़ते समय विवेक की आवश्यकता है। कम पढ़ो किन्तु सुन्दर पढ़ो जिससे सद्विचार जागृत हो।

स्वाध्याय से समस्त दुःखों से मुक्ति मिलती है।^१ जन्म-जन्मान्तरो के संचित कर्म स्वाध्याय से क्षीण हो जाते हैं।^२ स्वाध्याय अपने आप में बहुत बड़ी तपस्या है। आचार्य सघदासगणी ने कहा है—स्वाध्याय एक अभूतपूर्व तप है। इसके समान तप न अतीत में कभी हुआ है, न वर्तमान में है और न भविष्य में कभी होगा।^३

वैदिक ऋषि ने भी कहा है—‘तपोहि स्वाध्याय’^४ स्वाध्याय तप है। स्वाध्याय में कभी भी प्रमाद न करो।^५ दीवाल को पुनः पुनः घुटाई करने पर वह चिकनी हो जाती है उसके सामने जो भी प्रतिबिम्ब आता है वह उसमें झलकने लगता है, वैसे ही सतत स्वाध्याय से मन इतना निर्मल और पारदर्शी हो जाता है कि शास्त्रों का रहस्य उसमें प्रतिबिम्बित होने लगता है। आचार्य पतञ्जलि ने तो यहाँ तक कहा है कि ‘स्वाध्याय से इष्ट देवता का साक्षात्कार होने लगता है।’^६

स्वाध्याय के वाचना, पृच्छना, परिवर्तना, अनुप्रेक्षा और धर्मकथा ये पाँच भेद बताए हैं।^७

ध्यान

मन की एकाग्र अवस्था का नाम ध्यान है। आचार्य हेमचन्द्र ने कहा—अपने विषय में (ध्येय में) मन का एकाग्र हो जाना ध्यान है।^८ आचार्य

१ सज्जाए वा निउत्तेण सन्वदुक्खविमोक्खणो । —उत्तरा० २६।१०

२ बहुभवे सचिय खलु सज्जाएण खणे खवइ । —चन्द्रप्रज्ञप्ति ६१

३ (क) न वि अत्थि न वि अ होही सज्जाय सम तवोकम्म । —बृहत्कल्पभाष्य ११६६
(ख) चन्द्रप्रज्ञप्ति सूत्र ८६

४ तैत्तिरीय आरण्यक २।१४

५ तैत्तिरीयोपनिषद् १।११।१

६ स्वाध्यायादिष्ट देवता सप्रयोग

—योगदर्शन २।४४

७ (क) भगवती २५।७

(ख) स्थानाङ्ग ५।

८ ध्यान तु विषये तस्मिन्नेकप्रत्ययसतति । —अभिधान चिन्तामणि कोष १।४८

भद्रबाहु ने भी यही बात कही है—कि चित्त को किसी भी विषय पर स्थिर करना, एकाग्र करना ध्यान है ।^१

ध्यान प्रशस्त और अप्रशस्त दोनों प्रकार का होता है । आर्त्तध्यान, रौद्रध्यान ये दो ध्यान अप्रशस्त हैं । धर्मध्यान और शुक्लध्यान प्रशस्त ध्यान हैं । अप्रशस्त ध्यान का निषेध किया गया है । आचार्य सिद्धसेन दिवाकर ने तो ध्यान की परिभाषा करते हुए कहा—‘शुभैक प्रत्ययो ध्यानम्’^२ शुभ और पवित्र आलम्बन पर एकाग्र होना ध्यान है । कहा गया है कि समाधि एव शान्ति की कामना रखने वाला आर्त्त एव रौद्रध्यान का त्याग करके धर्म और शुक्ल ध्यान का चिन्तन करे ।^३

पवित्र विचारों में मन को स्थिर करना धर्म ध्यान है । दूसरे शब्दों में कहा जाय तो आत्मा का, आत्मा के द्वारा आत्मा के विषय में सोचना, चिन्तन करना ध्यान है ।^४ इस प्रकार ध्यान से आत्मा पर-वस्तु से हटकर स्वलीन हो जाता है । अपने सम्बन्ध में चिन्तन करते-करते आत्म-स्वरूप का दर्शन कर लेता है । ध्यान रूपी अग्नि से कर्म रूपी काष्ठ जलकर भस्म हो जाता है और आत्मा शुद्ध-बुद्ध-सिद्ध-निरजन स्वरूप प्राप्त कर लेता है ।

व्युत्सर्ग

व्युत्सर्ग में दो शब्द हैं—‘वि और उत्सर्ग’ । वि का अर्थ है विशिष्ट और उत्सर्ग का अर्थ त्याग है । विशिष्ट त्याग—त्याग करने की विशिष्ट विधि—व्युत्सर्ग है ।

आचार्य अकलक ने व्युत्सर्ग की परिभाषा की है—नि सगता—अना सक्ति, निर्भयता और जीवन की लालसा का त्याग । व्युत्सर्ग इसी आधार पर टिका हुआ है । धर्म के लिए, आत्म-साधना के लिए अपने-आपको उत्सर्ग करने की विधि ही व्युत्सर्ग है ।^५

१ चित्तस्सेगमया हवइ ज्ञाण ।

—आवश्यक निर्युक्ति १४५६

२ द्वात्रिंशद् द्वात्रिंशिका १८।११

३ अट्ट रुद्धाणि वज्जिता ज्ञाएज्जा सुसमाहिण ।

धम्म सुक्काइ ज्ञाणाइ ज्ञाण त तु बुद्धानए ॥

४ तत्त्वानुशासन ७४

५ नि सग-निर्भयत्व जीविताशा व्युदासाद्यथो व्युत्सर्ग ।

—तत्त्वार्थराजवार्तिक ६।२६।१०

व्युत्सर्ग के गण व्युत्सर्ग, शरीर व्युत्सर्ग, उपधिव्युत्सर्ग और भक्त-पान व्युत्सर्ग ये चार भेद हैं ।^१

शरीर व्युत्सर्ग का नाम कायोत्सर्ग है । कायोत्सर्ग में साधक प्रमाद वश हुई भूलों के लिए प्रायश्चित्त करता है, मन में पश्चात्ताप करता है और शरीर की ममता को त्यागकर उन दोषों को दूर करने के लिए कृत-सकल्प होता है । उस दृढ सकल्प और पश्चात्ताप से कर्मों का भार हलका हो जाता है । उसके भीतर प्रशस्त ध्यान की शीतल धारा बहने लगती है, प्रसन्नता की उर्मियाँ उठने लगती हैं । आत्मा अपने-आपको बड़ा ही सुखमय एवं आनन्दमय अनुभव करने लगता है ।

कायोत्सर्ग की साधना करते समय देवता, मनुष्य तथा तिर्यच सम्बन्धी उपसर्ग भी हो सकते हैं, साधक उन उपसर्गों को सम्यक् प्रकार से सहन करे तभी उसका कायोत्सर्ग शुद्ध हो सकता है ।^२

कायोत्सर्ग जीवन की प्रतिदिन की साधना है, वह आवश्यक है । उसमें क्षण-क्षण में कायोत्सर्ग की भावना करनी चाहिए । भगवान् ने कहा— 'अभिक्षण काउत्सर्गकारी'—अभिक्षण पुन पुन कायोत्सर्ग करता रहे । वह प्रति समय यह अभ्यास करे कि शरीर अन्य है और आत्मा अन्य है । प्रकारान्तर से कायोत्सर्ग के दो भेद हैं—(१) द्रव्य कायोत्सर्ग (२) भाव कायोत्सर्ग ।^३ द्रव्य में काय चेष्टा का निरोध होता है और भाव में धर्म एवं शुक्ल ध्यान में रमण होता है ।

कायोत्सर्ग तप में सबसे प्रमुख है । यही कारण है कि आगम साहित्य में काउत्सर्ग को ही पूर्ण व्युत्सर्ग तप बता दिया है । कायोत्सर्ग में जो साधक सिद्ध हो जाता है वह सम्पूर्ण व्युत्सर्ग तप में भी सिद्ध हो जाता है ।^४

अनशन से लेकर व्युत्सर्ग तक यह बारह तपों का एक अस्खलित क्रम है—तपधारा का यह एक निर्मल प्रवाह है जो निरन्तर विकास पाता है ।

उपर्युक्त वर्णन से यह स्पष्ट है कि जैनधर्म का तप कायदण्ड रूप नहीं है, अपितु उसने मानसिक शुद्धि पर भी उतना ही बल दिया है ।

१ भगवती सूत्र २५।७

२ आवश्यक निर्युक्ति १५४६

३ सो पुन काउत्सर्गो दध्वतो भावतो य भवति ।
दध्वतो कायचेष्टा निरोहो भवतो काउत्सर्गो ज्ञाण ॥

४ जैनधर्म में तप स्वरूप और विश्लेषण पृ० ५२३

□ बन्ध और मोक्ष तत्त्व : एक विश्लेषण

- बन्धतत्त्व
- बन्ध के प्रकार
- मोक्ष
- बौद्ध दृष्टि से
- ज्ञानादि गुणों का उच्छेद नहीं
- निर्वाण
- मोक्ष का सुख

बन्ध और मोक्ष तत्त्व : एक विश्लेषण

बन्ध तत्त्व

दो पदार्थों के विशिष्ट सम्बन्ध को बन्ध कहते हैं। बन्ध के दो प्रकार हैं—द्रव्य-बन्ध और भाव बन्ध। कर्म पुद्गलो का आत्म-प्रदेशो से सम्बन्ध होना द्रव्य बन्ध है। जिन राग-द्वेष और मोह आदि विकारी भावों से कर्म का बन्धन होता है वे भाव भावबन्ध हैं। द्रव्य बन्ध में आत्मा और पुद्गल का सम्बन्ध होता है। यह सत्य-तथ्य है कि दो द्रव्यों का संयोग हो सकता है, एकत्व नहीं। दो मिलकर एक दिखलाई दे किन्तु एक की सत्ता मिटकर एक शेष नहीं रहता। पुद्गलाणुओं का परस्पर बन्ध होता है तो वे एक विशेष प्रकार के संयोग को प्राप्त करते हैं। स्निग्धता और रुक्षता के कारण उनमें एक रासायनिक मिश्रण होता है जिससे उस स्कन्ध के अन्तर्गत सभी परमाणुओं की पर्याय परिवर्तित होती है और वे ऐसी स्थिति में आ जाते हैं कि अमुक समय तक उन सब की एक जैसी पर्याय हो जाती है। स्कन्ध अपने आप में कोई स्वतन्त्र द्रव्य नहीं है किन्तु वह परमाणुओं की अवस्था विशेष है। पुद्गलों के बन्ध में एक रासायनिकता है कि उस अवस्था में उनका स्वतन्त्र विलक्षण परिणमन न होकर प्रायः एक सदृश परिणमन होता है। किन्तु आत्मा और कर्म पुद्गलों का ऐसा रासायनिक मिश्रण कदापि नहीं हो सकता। यह सत्य है कि कर्म स्कन्ध से आत्मा के परिणमन में विलक्षणता आती है और आत्मा के निमित्त से कर्म स्कन्ध की परिणति विलक्षण होती है। किन्तु इतने से इन दोनों के सम्बन्ध को रासायनिक मिश्रण की संज्ञा नहीं दे सकने। चूँकि जीव और कर्म के बन्ध में दोनों की एक सदृश पर्याय नहीं होती। जीव की पर्याय चेतन रूप है और पुद्गल अचेतन रूप है। जीव का परिणमन चैतन्य के विकास के रूप में होता है और पुद्गल का रूप, रस, गंध, और स्पर्शादि के रूप में।

बन्ध के प्रकार

बन्ध चार प्रकार का है—प्रकृतिबन्ध, स्थितिबन्ध, अनुभाग-

बन्ध और प्रदेशबन्ध । तत्त्वार्थ सूत्र में अनुभाग के स्थान पर अनुभाव शब्द का प्रयोग हुआ है ।

प्रकृति कर्म का स्वभाव है, स्थिति कर्म की आत्मा के साथ रहने की काल मर्यादा है, अनुभाग कर्म का शुभाशुभ रस और प्रदेश कर्म के दलिको का समूह । इनके सम्बन्ध में अधिक विस्तार से कर्मवाद में लिखा गया है ।

कर्म साहित्य में प्रस्तुत विषय को मोदक के दृष्टान्त से स्पष्ट किया गया है । जैसे किसी लड्डू का स्वभाव वायु को दूर करने का होता है, किसी का कफ को दूर करने का होता है और किसी का पित्त को दूर करने का होता है । वैसे ही किसी कर्म का स्वभाव आत्मा के ज्ञानगुण पर आवरण डालने का होता है । किसी का स्वभाव आत्मा के दर्शन गुण पर आवरण डालने का होता है । किसी का स्वभाव साता और असाता उत्पन्न करने का होता है, तो किसी का स्वभाव मोह उत्पन्न करने का होता है ।

कोई मोदक दस दिन तक ठीक रहता है, उसके पश्चात् उसके गुण नष्ट हो जाते हैं । कोई मोदक बीस और पच्चीस दिन भी रह सकता है । इसी प्रकार कोई कर्म आत्मा के साथ अमुक-समय तक रहता है, कोई अमुक समय तक । इस प्रकार प्रत्येक कर्म की काल मर्यादा भी अलग-अलग है ।

कोई मोदक अत्यन्त मधुर होता है, कोई उससे कम मधुर होता है, कोई तिक्त होता है और कोई कटुक होता है । इसी प्रकार कर्म का विपाक भी तीव्र, तीव्रतम, मन्द, मन्दतम भी होता है ।

कोई मोदक आधा पाव का, कोई पाव सेर का, और कोई एक किलो का होता है । इसी प्रकार कर्म दलिको का समूह भी है—उसकी भी मात्रा कम और अधिक होती है ।

प्रकृति और प्रदेश बन्ध का कारण योग है, स्थिति और रस का कारण कषाय है । कषायों की तीव्रता और मन्दता के कारण कर्म पुद्गल में स्थिति और फल देने की शक्ति पड़ती है । यह स्थिति बन्ध और अनुभाग बन्ध कहलाता है । ये दोनों बन्ध कषाय से होते हैं । उपशान्त कषाय, क्षीण कषाय और केवली भगवान को कषायोदय नहीं होता अतः उनके योग के द्वारा जो कर्म पुद्गल आते हैं वे द्वितीय समय में जड़ जाते हैं, उनका स्थिति बन्ध और अनुभाग बन्ध नहीं होता ।

बन्ध तत्त्व शुभ और अशुभ—दो प्रकार का होता है। शुभ बन्ध पुण्य है और अशुभ बन्ध पाप है। जब तक कर्म उदय में नहीं आते, अर्थात् अपना फल नहीं देते तब तक वे सत्ता में रहते हैं और जब कर्म फल देने लगते हैं तब पुण्य पाप कहलाने लगते हैं। कर्मों के फल देने से पूर्व स्थिति का नाम बन्ध है। कर्मों का अनुदय काल बन्ध है, उदयकाल पुण्य-पाप है।

मोक्ष

नव तत्त्वों में मोक्ष तत्त्व अन्तिम तत्त्व है। वह जीवमात्र का चरम और परम लक्ष्य है। जिसने समस्त कर्मों का क्षय करके अपने साध्य को सिद्ध कर लिया, उसने पूर्ण सफलता प्राप्त कर ली। कर्म बन्धन से मुक्ति मिली कि जन्म-मरण रूप महान् दुखों के चक्र की गति रुक गई। सदा-सर्वदा के लिए सत्-चित्-आनन्दमय स्वरूप की प्राप्ति हो गई।

आचार्य पूज्यपाद ने मोक्ष की परिभाषा इस प्रकार दी है—‘कृत्स्न-कर्मवियोगलक्षणो मोक्ष ।’^१ सम्पूर्ण कर्म का वियोग मोक्ष है। बन्धन-मुक्ति को मोक्ष कहते हैं। बन्ध के कारणों का अभाव होने से, सचित्त कर्मों की निर्जरा होने से समस्त कर्मों का सम्पूर्ण रूप से उच्छेद होना मोक्ष है। ससार अवस्था में आत्मा की वैभाविक शक्ति का विभाव रूप में परिणमन होता है, उस विभाव परिणमन के निमित्त नष्ट हो जाने से मोक्ष में उसका स्वाभाविक परिणमन हो जाता है। विभाव के कारण से आत्मा के गुण जो विकृत हो रहे थे, वे स्वाभाविक दशा में आ जाते हैं। मिथ्यादर्शन सम्यग्दर्शन हो जाता है, अज्ञान ज्ञान हो जाता है, अचारित्र चारित्र हो जाता है। आत्मा का सम्पूर्ण नक्शा ही परिवर्तित हो जाता है। वह निर्मल और निश्चल हो जाता है। वह निस्तरंग समुद्र के समान निर्विकल्प होता है। स्मरण रखना चाहिए कि निर्वाण दशा में आत्मा का अभाव नहीं होता और न वह अचेतन ही होता है। आत्मा एक स्वतन्त्र द्रव्य है। इसके अभाव और उच्छेद की कल्पना करना ही अनुचित है। चाहे कितना भी परिवर्तन क्यों न हो, द्रव्य का समूल उच्छेद कभी नहीं हो सकता।

बौद्ध दृष्टि से

तथागत बुद्ध से प्रश्न किया गया कि—‘मरने के पश्चात् तथागत

होते हैं या नहीं ?' उन्होंने प्रस्तुत प्रश्न को अव्याकृत कहकर टाल दिया । यही कारण है कि बुद्ध के शिष्य-प्रशिष्यो ने निर्वाण के सम्बन्ध में विविध कल्पनाएँ की । एक कल्पना यह है कि जिसमें चित्तसतति निरास्रव हो जाती है, चित्त का मैल साफ हो जाता है । यह 'सोपधिशेष' निर्वाण कहलाता है । दूसरी कल्पना यह है कि जिसमें दीपक के समान चित्तसतति भी बुझ जाती है, उसका अस्तित्व समाप्त हो जाता है यह 'निरुपधिशेष' निर्वाण कहलाता है । रूप, वेदना, विज्ञान, सज्ञा और सस्कार इन पंच स्कन्ध रूप आत्मा मानने का यह परिणाम है कि निर्वाण दशा में उसके अस्तित्व का अभाव है । बुद्ध ने निर्वाण और आत्मा के परलोकगामित्व का निर्णय नहीं किया । वे केवल दुःखनिवृत्ति के सर्वाङ्गीण औचित्य का समर्थन करते हैं ।

प्रश्न है कि निर्वाण अवस्था में चित्तसतति का निरोध हो जाता है वह दीपक की लौ के समान बुझ जाती है, तो क्या इससे बुद्ध को उच्छेदवाद का दोष नहीं लगा ? तथागत बुद्ध के मन में यह आशका थी कि आत्मा का नास्तित्व माना जाय तो चार्वाक के समान उच्छेदवाद का प्रसंग उपस्थित हो जायेगा । तात्त्विक दृष्टि से निर्वाण अवस्था में उच्छेद मानने में और मरने के पश्चात् उच्छेद मानने में कोई तात्त्विक अन्तर नहीं है । चित्तसतति भौतिक नहीं है । वह परलोक में भी साथ में जाती है तब निर्वाण अवस्था में उसका समूलोच्छेद किस प्रकार होता है ? यह एक चिन्तनीय प्रश्न है ।

आचार्य कमलशील ने तत्त्वसंग्रहपञ्जिका में ससार और निर्वाण के स्वरूप को प्रतिपादन करने वाला एक श्लोक उद्धृत किया है, जिसका भाव यह है कि रागादि क्लेश और वासनामय चित्त को ससार कहते हैं और जब वह चित्त रागादि क्लेश और वासनाओं से मुक्त हो जाता है तब उसे भवान्त—निर्वाण कहते हैं ।^१ प्रस्तुत श्लोक में प्रतिपादित ससार और मोक्ष का स्वरूप युक्ति-युक्त है । चित्त की रागादियुक्त अवस्था ससार है और उसकी रागादि रहित अवस्था मोक्ष है ।^२ इसलिए सम्पूर्ण कर्मों के क्षय से

१ चित्तमेव हि ससारो रागादिक्लेशवासितम् ।

तदेव तैर्विनिर्मुक्तम् भवान्त इति कथ्यते ॥

२ मुक्तिनिर्मलता धिय ।

— तत्त्वसंग्रहपञ्जिका पृ० १०४

— तत्त्व संग्रह पृ० १८४

होने वाला स्वरूप लाभ ही मोक्ष है ।^१ आत्मा का अभाव या चैतन्य का उच्छेद कदापि मोक्ष नहीं हो सकता । रोग की निवृत्ति का अर्थ आरोग्य-लाभ है न कि रोगी की निवृत्ति या समाप्ति है ।

ज्ञानादि गुणो का सर्वथा उच्छेद नहीं

वैशेषिकदर्शन बुद्धि, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, धर्म, अधर्म, और सस्कार इन नव विशेष गुणों के उच्छेद को मोक्ष मानता है । उसका यह मन्तव्य है कि इन विशेष गुणों की उत्पत्ति आत्मा और मन के सयोग से होती है । मन के सयोग के नष्ट हो जाने से वे गुण मोक्ष अवस्था में समुत्पन्न नहीं होते जिससे वह निर्गुण हो जाता है । इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, धर्म, अधर्म, सस्कार और सासारिक सुख-दुःख से सभी कर्मजन्य अवस्थाएँ हैं । अतः मोक्ष में इनकी सत्ता नहीं रहती किन्तु बुद्धि—ज्ञान, जो आत्मा का निजगुण है उसका सम्पूर्ण रूप से उच्छेद किस प्रकार माना जा सकता है । जो ससार अवस्था में मन और इन्द्रिय के सयोग से स्वल्प ज्ञान होता था वह मोक्ष में नहीं होता किन्तु जो स्वरूप भूत चैतन्य है, इन्द्रिय और मन से परे है उसका उच्छेद किसी भी प्रकार नहीं हो सकता । वैशेषिकदर्शन निर्वाण अवस्था में आत्मा की स्वरूपस्थिति मानता है और वह स्वरूप उसका इन्द्रियातीत चैतन्य है । ससार अवस्था में वही चैतन्य इन्द्रिय, मन और पदार्थ आदि के निमित्त से विविध विषय वाली बुद्धि के रूप में परिणति करता है पर जब उन उपाधियों से मुक्त हो जाता है तो स्व-स्वरूप में लीन होना स्वाभाविक है । जैनदर्शन भी कर्म के क्षयोपशम से समुत्पन्न क्षायोपशमिक ज्ञान और कर्मजन्य सुख-दुःखादि का विनाश मोक्ष अवस्था में मानता है किन्तु ज्ञानादि गुण का नहीं ।^२

निर्वाण

जैन-परम्परा में मोक्ष शब्द का अधिक प्रयोग हुआ है । उसका सीधा और सरल अर्थ मुक्त होना है । अनादि काल से जिन कर्मों से आत्मा आवद्ध है उस बन्धन में मुक्त होना मोक्ष है । बन्धन के कट जाने पर आत्मा पूर्ण शुद्ध, निर्मल और स्वतन्त्र हो जाता है । बौद्ध परम्परा में निर्वाण शब्द व्यवहृत

१ आत्मलाभं विदुर्मोक्षं जीवस्यान्तर्मलक्षयात् ।

नाभावो नाप्यचैतन्यं न चैतन्यमनर्थकम् ॥

२ जैनदर्शन—डा० महेन्द्रकुमार जैन, पृ० २३३ ।

—सिद्धिरिनिश्चय पृ० ३८६

हुआ है। निर्वाण का अर्थ दीपक की भाँति बुझ जाना है। निर्वाण शब्द का प्रयोग होने से बौद्धदर्शन में मोक्ष का स्वरूप स्पष्ट नहीं हो सका। उन्होंने क्लेशों के बुझने के स्थान पर आत्मा का बुझना मान लिया। कर्मों के नाश करने का तात्पर्य यह है कि कर्म पुद्गल आत्मा से भिन्न हो जाते हैं, उनका विनाश नहीं होता। किसी भी सत् का कभी भी विनाश नहीं होता। जैसे आत्मा कर्म-बन्धन से छूटकर शुद्ध हो जाता है वैसे ही कर्म पुद्गल भी अपनी कर्मत्व पर्याय से मुक्त हो जाते हैं। सिद्धालय में भी सिद्ध आत्माओं के साथ पुद्गलों का सम्बन्ध होता है किन्तु उन पुद्गलों का बन्ध नहीं होता। मोक्ष में दोनों द्रव्य अपने-अपने निज स्वरूप में बने रहते हैं।

मोक्ष का सुख

मोक्ष के सुख का वर्णन करते हुए उमास्वाति ने लिखा है—
मुक्तात्माओं के सुख विषयों से अतीत, अव्यय और अव्याबाध है। ससार के सुख विषयों की पूर्ति, वेदना के अभाव, पुण्य कर्मों के इष्ट फलरूप है, जब कि मोक्ष के सुख कर्मक्लेश के क्षय से उत्पन्न परमसुख रूप है। सारे लोक में ऐसा कोई पदार्थ नहीं जिसकी उपमा सिद्धों के सुख के साथ दी जा सके। वह प्रमाण, अनुमान और उपमान के विषय नहीं है, इसलिए निरूपम है। वह अर्हन्त भगवान के ही प्रत्यक्ष है और स्वानुभवगम्य है। अन्य विद्वान उन्हीं के कहे अनुसार उसका ग्रहण करते हैं और उसके अस्तित्व को स्वीकार करते हैं। मोक्ष-सुख छद्मस्थों की परीक्षा का विषय नहीं है।

औपपातिक सूत्र में वर्णन है—सिद्ध शरीर रहित होते हैं। वे चैतन्यघन और केवलज्ञान, केवलदर्शन से सयुक्त होते हैं। साकार और अनाकार उपयोग उनके लक्षण हैं। सिद्ध केवलज्ञान से सयुक्त होने पर सर्वभाव गुण-पर्याय को जानते हैं और अपनी अनन्त केवलदृष्टि से सर्वभाव देखते हैं। न मनुष्य को ऐसा सुख होता है और न सब देवों को जैसा कि अव्याबाध गुण को प्राप्त सिद्धों को होता है। जैसे कोई म्लेच्छ नगर की अनेक विध विशेषताओं को देखने पर भी उपमा न मिलने से उसका वर्णन नहीं कर सकता। इसी तरह सिद्धों का सुख अनुपम होता है। उसकी तुलना नहीं हो सकती। जैसे कोई मनुष्य सर्वप्रकार के, पाँचों इन्द्रियों को सुख उत्पन्न करने वाला भोजन कर, क्षुधा और प्यास से रहित हो अमृत पीकर तृप्त होता है वैसे ही अतुल निर्वाण प्राप्त सिद्ध सदाकाल तृप्त होते हैं। वे शाश्वत सुखो

होने वाला स्वरूप लाभ [ही मोक्ष है]।^१ आत्मा का अभाव या चैतन्य का उच्छेद कदापि मोक्ष नहीं हो सकता। रोग की निवृत्ति का अर्थ आरोग्य-लाभ है न कि रोगी की निवृत्ति या समाप्ति है।

ज्ञानादि गुणों का सर्वथा उच्छेद नहीं

वैशेषिकदर्शन बुद्धि, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, धर्म, अधर्म, और सस्कार इन नव विशेष गुणों के उच्छेद को मोक्ष मानता है। उसका यह मन्तव्य है कि इन विशेष गुणों की उत्पत्ति आत्मा और मन के सयोग से होती है। मन के सयोग के नष्ट हो जाने से वे गुण मोक्ष अवस्था में समुत्पन्न नहीं होते जिससे वह निर्गुण हो जाता है। इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, धर्म, अधर्म, सस्कार और सासारिक सुख-दुःख से सभी कर्मजन्य अवस्थाएँ हैं। अतः मोक्ष में इनकी सत्ता नहीं रहती किन्तु बुद्धि—ज्ञान, जो आत्मा का निजगुण है उसका सम्पूर्ण रूप से उच्छेद किस प्रकार माना जा सकता है। जो ससार अवस्था में मन और इन्द्रिय के सयोग से स्वल्प ज्ञान होता था वह मोक्ष में नहीं होता किन्तु जो स्वरूप भूत चैतन्य है, इन्द्रिय और मन से परे है उसका उच्छेद किसी भी प्रकार नहीं हो सकता। वैशेषिकदर्शन निर्वाण अवस्था में आत्मा की स्वरूपस्थिति मानता है और वह स्वरूप उसका इन्द्रियातीत चैतन्य है। ससार अवस्था में वही चैतन्य इन्द्रिय, मन और पदार्थ आदि के निमित्त से विविध विषय वाली बुद्धि के रूप में परिणति करता है पर जब उन उपाधियों से मुक्त हो जाता है तो स्व-स्वरूप में लीन होना स्वाभाविक है। जैनदर्शन भी कर्म के क्षयोपशम से समुत्पन्न क्षायोपशमिक ज्ञान और कर्मजन्य सुख-दुःखादि का विनाश मोक्ष अवस्था में मानता है किन्तु ज्ञानादि गुण का नहीं।^२

निर्वाण

जैन-परम्परा में मोक्ष शब्द का अधिक प्रयोग हुआ है। उसका सीधा और सरल अर्थ मुक्त होना है। अनादि काल से जिन कर्मों से आत्मा आवद्ध है उस बन्धन से मुक्त होना मोक्ष है। बन्धन के कट जाने पर आत्मा पूर्ण शुद्ध, निर्मल और स्वतन्त्र हो जाता है। बौद्ध परम्परा में निर्वाण शब्द व्यवहृत

१ आत्मलाभ विदुर्भोक्ष जीवस्यान्तर्मलक्षयात् ।

नाभावो नाप्यचैतन्यं न चैतन्यमनर्थकम् ॥

२ जैनदर्शन—डा० महेन्द्रकुमार जैन, पृ० २३३ ।

हुआ है। निर्वाण का अर्थ दीपक की भाँति बुझ जाना है। निर्वाण शब्द का प्रयोग होने से बौद्धदर्शन में मोक्ष का स्वरूप स्पष्ट नहीं हो सका। उन्होंने क्लेशों के बुझने के स्थान पर आत्मा का बुझना मान लिया। कर्मों के नाश करने का तात्पर्य यह है कि कर्म पुद्गल आत्मा से भिन्न हो जाते हैं, उनका विनाश नहीं होता। किसी भी सत् का कभी भी विनाश नहीं होता। जैसे आत्मा कर्म-बन्धन से छूटकर शुद्ध हो जाता है वैसे ही कर्म पुद्गल भी अपनी कर्मत्व पर्याय से मुक्त हो जाते हैं। सिद्धालय में भी सिद्ध आत्माओं के साथ पुद्गलों का सम्बन्ध होता है किन्तु उन पुद्गलों का बन्ध नहीं होता। मोक्ष में दोनों द्रव्य अपने-अपने निज स्वरूप में बने रहते हैं।

मोक्ष का सुख

मोक्ष के सुख का वर्णन करते हुए उमास्वाति ने लिखा है—
मुक्तात्माओं के सुख विषयों से अतीत, अव्यय और अव्याबाध हैं। ससार के सुख विषयों की पूर्ति, वेदना के अभाव, पुण्य कर्मों के इष्ट फलरूप है, जब कि मोक्ष के सुख कर्मक्लेश के क्षय से उत्पन्न परमसुख रूप है। सारे लोक में ऐसा कोई पदार्थ नहीं जिसकी उपमा सिद्धों के सुख के साथ दी जा सके। वह प्रमाण, अनुमान और उपमान के विषय नहीं है, इसलिए निरूपम है। वह अर्हन्त भगवान के ही प्रत्यक्ष है और स्वानुभवगम्य है। अन्य विद्वान उन्हीं के कहे अनुसार उसका ग्रहण करते हैं और उसके अस्तित्व को स्वीकार करते हैं। मोक्ष-सुख छद्मस्थों की परीक्षा का विषय नहीं है।

औपपातिक सूत्र में वर्णन है—सिद्ध शरीर रहित होते हैं। वे चैतन्यघन और केवलज्ञान, केवलदर्शन से सयुक्त होते हैं। साकार और अनाकार उपयोग उनके लक्षण हैं। सिद्ध केवलज्ञान से सयुक्त होने पर सर्वभाव गुण-पर्याय को जानते हैं और अपनी अनन्त केवलदृष्टि से सर्वभाव देखते हैं। न मनुष्य को ऐसा सुख होता है और न सब देवों को जैसा कि अव्याबाध गुण को प्राप्त सिद्धों को होता है। जैसे कोई म्लेच्छ नगर की अनेक विध विशेषताओं को देखने पर भी उपमा न मिलने से उसका वर्णन नहीं कर सकता। इसी तरह सिद्धों का सुख अनुपम होता है। उसकी तुलना नहीं हो सकती। जैसे कोई मनुष्य सर्वप्रकार के, पाँचों इन्द्रियों को सुख उत्पन्न करने वाला भोजन कर, क्षुधा और प्यास से रहित हो अमृत पीकर तृप्त होता है वैसे ही अतुल निर्वाण प्राप्त सिद्ध सदाकाल तृप्त होते हैं। वे शाश्वत सुखों

को प्राप्त कर अव्यावाध सुख के घनी होते हैं। सम्पूर्ण कार्य सिद्ध करने के कारण वे सिद्ध हैं। सर्वतत्त्व के पारगामी होने से बुद्ध हैं। ससार समुद्र को पार करने के कारण पारगत हैं। हमेशा सिद्ध रहेगे अतः परम्परागत है। जन्म-जरा-मरण के बन्धन से मुक्त हैं। वे अव्यावाध सुख का अनुभव करते हैं।

उत्तराध्ययन सूत्र में भी कहा है कि लोक के अग्रभाग पर पहुँचकर जीव परम सुखी होता है।

मोक्ष आत्म-विकास की चरम एवं पूर्ण अवस्था है। पूर्णता में किसी प्रकार का भेद नहीं होता, अतः मुक्तात्माओं में भी कोई भेद नहीं है। प्रत्येक आत्मा अनन्तज्ञान, दर्शन और अनन्तगुणों से परिपूर्ण है। सिद्धों में जो पन्द्रह भेदों की कल्पना की गई है वह केवल लोक-व्यवहार की दृष्टि से है, किन्तु मुक्त जीवों में किसी प्रकार का भेद नहीं है।



[प्रमाण चर्चा]

- जैनदर्शन का आधार स्याद्वाद
- सप्तभंगी स्वरूप और दर्शन
- निक्षेपवाद एक विश्लेषण
- नयवाद एक अध्ययन
- ज्ञानवाद एक परिशीलन
- प्रमाण एक अध्ययन

□ जैनदर्शन का आधार : स्याद्ववाद

- स्याद्ववाद क्या है
- समन्वय का श्रेष्ठ मार्ग
- अन्य दर्शनों पर अनेकान्त की छाप
- नित्यानित्यता
- आत्मा का शरीर से भेदाभेद
- सत्ता और असत्ता
- सप्तभगी
- भ्रम निवारण
- स्याद्ववाद सशयवाद नहीं
- विरोध का निराकरण
- नयवाद

जैनदर्शन का आधार : स्याद्वाद

स्याद्वाद क्या है ?

दार्शनिक जगत को जैनदर्शन ने जो मौलिक एवं असाधारण देन दी है उसमे अनेकान्तवाद का सिद्धान्त सर्वोपरि है। अनेकान्तवाद जैन-परम्परा की एक विलक्षण सूत्र है, जो वास्तविक सत्य का साक्षात्कार करने में सहायक है। अनेकान्त का प्रतिपादक सिद्धान्त स्याद्वाद कहलाता है।

‘स्याद्वाद’ पद में दो शब्द हैं—स्यात् और वाद। स्यात् शब्द तिङन्त पद जैसा प्रतीत होता है किन्तु वास्तव में यह एक अव्यय है जो ‘कथञ्चित्, किसी अपेक्षा से, अमुक दृष्टि से इस अर्थ का द्योतक है।’^१ ‘वाद’ शब्द का अर्थ सिद्धान्त, मत, या प्रतिपादन करना होता है।

इस प्रकार स्याद्वाद पद का अर्थ हुआ सापेक्ष-सिद्धान्त, अपेक्षावाद कथञ्चित्वाद या वह सिद्धान्त, जो विविध दृष्टिविन्दुओं से वस्तुतत्त्व का निरीक्षण-परीक्षण करता है।

जैनाचार्यों ने स्याद्वाद को ही अपने चिन्तन का आधार बनाया है। चिन्तन की यह पद्धति हमें एकांगी विचार और निश्चय से बचाकर सर्वाङ्गीण विचार के लिए प्रेरित करती है और इसका परिणाम यह होता है कि हम सत्य के प्रत्येक पहलू से परिचित हो जाते हैं। वस्तुतः समग्र सत्य को समझने के लिए स्याद्वाद दृष्टि ही एकमात्र साधन है। स्याद्वाद पद्धति को अपनाये बिना विराट् सत्य का साक्षात्कार होना सम्भव नहीं। जो विचारक वस्तु के अनेक धर्मों को अपनी दृष्टि से ओझल करके किसी एक ही धर्म को पकड़कर अटक जाता है वह सत्य को नहीं पा सकता।^२ इसीलिए

१ (क) स्यादिति शब्दो अनेकान्तद्योती प्रतिपत्तव्यो, त पुनर्विधि विचार प्रश्नादिद्योती तथा विवक्षापायात् ।
—अष्टसहस्री पृ० २६६

(ख) सर्वथात्वनिषेधकोऽनेकान्तताद्योतक कथञ्चिदर्थे स्याच्छब्दो निपात ।

—पञ्चास्तिकाय टीका श्री अमृतचन्द

२ एयन्ते निरवेकस्ते नो सिज्झइ विविहयावग दव्व ।

आचार्य समन्तभद्र ने कहा है—‘स्यात्’ शब्द सत्य का प्रतीक है।^१ और इसी कारण जैनाचार्यों का यह कथन है कि जहाँ कहीं स्यात् शब्द का प्रयोग न दृष्टिगोचर हो वहाँ भी उसे अनुस्यूत ही समझ लेना चाहिये।^२

स्याद्वाद-दृष्टि विविध अपेक्षाओं से एक ही वस्तु में नित्यता-अनित्यता, सदृशता-विसदृशता, वाच्यता-अवाच्यता, सत्ता-असत्ता आदि परस्पर विरुद्ध-से प्रतीत होने वाले धर्मों का अविरोध प्रतिपादन करके उनका सुन्दर एवं बुद्धिसगत समन्वय प्रस्तुत करती है।^३

साधारणतया स्याद्वाद को ही अनेकान्तवाद कह दिया जाता है, किन्तु सूक्ष्म दृष्टि से विचार करने पर प्रतीत होता है कि दोनों में प्रतिपाद्य-प्रतिपादक सम्बन्ध है। अनेकान्तात्मक वस्तु को भाषा द्वारा प्रतिपादित करने वाला सिद्धान्त स्याद्वाद कहलाता है।^४ इस प्रकार स्याद्वाद श्रुत है और अनेकान्त वस्तुगत तत्त्व है।

आचार्य समन्तभद्र ने स्पष्ट किया है—स्याद्वाद और केवलज्ञान दोनों ही वस्तुतत्त्व के प्रकाशक हैं। भेद इतना ही है कि केवलज्ञान वस्तु का साक्षात् ज्ञान कराता है जब कि स्याद्वाद श्रुत होने से असाक्षात् ज्ञान कराता है।^५

समन्वय का श्रेष्ठ मार्ग

जगत् की विभिन्न दार्शनिक परम्पराओं में जो परस्पर विरुद्ध विचार प्रस्तुत किये गये हैं, उनका अध्ययन करने पर जिज्ञासु को घोर निराशा होना स्वाभाविक है। उन विचारों में एक पूर्व की ओर जाता है तो दूसरा पश्चिम की ओर। ऐसी स्थिति में जिज्ञासु अपनी आस्था स्थिर करे तो किस पर? किसे वास्तविक और किसे अवास्तविक स्वीकार करे? आखिर ये दार्शनिक किसी भी विषय में एकमत नहीं होते। आत्मा जैसे मूलतत्त्व के सम्बन्ध में भी इनके दृष्टिकोणों में आकाश-पाताल का अन्तर है। चार्वाकदर्शन आत्म-

१ स्याकार सत्यलाञ्छन ।

२ सोऽप्रयुक्तोऽपि सर्वत्र स्यात्कारोऽर्थप्रतीयते । —लघीयस्त्रय, श्लो० २२

३ स्यान्नाशि नित्य सदृश विरूप, वाच्य न वाच्य सदसत्तदेव ।

—अन्ययोगव्यवच्छेद द्वात्रिंशिका, श्लोक २५, आचार्य हेमचन्द्र

४ अनेकान्तात्मकार्यकथन स्याद्वाद । —लघीयस्त्रय, श्लो० ६२, अकलक

५ स्याद्वादकेवलज्ञाने वस्तुतत्त्वप्रकाशने ।

भेद साक्षादसाक्षाच्च ह्यवस्त्वन्यत्तम भवेत् ॥

—आप्तमीमासा, १०५

तत्त्व की सत्ता को ही अस्वीकार करता है। जो दर्शन उसे स्वीकार करते हैं उनमें भी एकमत नहीं। सांख्यदर्शन आत्मा को क्लृप्तस्थनित्य एव अविकारी कहता है।^१ उसके मन्तव्य के अनुसार आत्मा अकर्ता है, निर्गुण है। नैयायिक-वैशेषिकों ने परिवर्तन तो माना, पर उसे गुणों तक ही सीमित रक्खा। मीमांसक अवस्थाओं में परिवर्तन मानकर भी द्रव्य को नित्य मानते हैं। बुद्ध के समक्ष जब आत्मा विषयक प्रश्न उपस्थित किया गया तो उन्होंने उसे अव्याकृत प्रश्न कह कर मौन धारण कर लिया।^२

इसी प्रकार जब आत्मा के परिमाण के विषय में विचार किया गया तो किसी ने उसे आकाश की भाँति सर्वव्यापी माना, किसी ने अणु परिमाण, किसी ने अगुण्ड परिमाण तो किसी ने श्यामाक के बराबर कहा।

एक कहता है कि—चेतना भूतो से उत्पन्न या व्यक्त होती है। दूसरे का कथन है कि चेतना आत्मा का धर्म नहीं, जड़ प्रकृति से प्रादुर्भूत तत्त्व है। तीसरा दर्शन विधान करता है कि चेतना आत्मा का गुण तो नहीं है, किन्तु समवाय सम्बन्ध से आत्मा में रहती है।

इस प्रकार जब आत्मा जैसे तत्त्व के विषय में भी ये विचारक किसी एक तथ्य पर नहीं टिक पाते तो अन्य पदार्थों के विषय में क्या कहा जाय।

दर्शनों और दार्शनिकों की बात जाने दीजिये और अपनी ही विचार-धाराओं को जरा गहराई से देखिये। जब हमारा दृष्टिकोण अभेद प्रधान होता है तो प्रत्येक प्राणी में चेतना की दृष्टि से समानता प्रतीत होती है, और चेतना से आगे बढ़कर जब सत्ता को आधार बताते हैं, तो चेतन और अचेतन सभी विद्यमान पदार्थ सत्स्वरूप में एकाकार भासित होने लगते हैं। इसके विपरीत, जब हमारे दृष्टिकोण में भेद की प्रधानता होती है तो अधिक से अधिक सदृश प्रतीत हो रहे दो पदार्थों में भी भिन्नता प्रतीत हुए बिना नहीं रहती। इस प्रकार हम स्वयं अपने ही विरोधी विचारों में खो जाते हैं और सोचने लगते हैं—सत्य अज्ञेय है, उसका पता लगाना असम्भव है। इस निराशापूर्ण भावना ने ही अज्ञेयवादी दर्शन को जन्म दिया है।

अनेकान्तवाद का आलोक हमें निराशा के इस अन्धकार से बचाता है। वह हमें ऐसी विचारधारा की ओर ले जाता है, जहाँ सभी प्रकार के विरोधों

१ अप्रच्युतानुत्पन्नस्थिरैकरूप नित्यम्।

२ मज्झिमनिकाय, चूल मालुव्य सुत्त ६३।

का उपशमन हो जाता है। अनेकान्तवाद समस्त दार्शनिक समस्याओं, उलझनों और भ्रमणों के निवारण का समाधान प्रस्तुत करता है। अपेक्षा विशेष से पिता को पुत्र, पुत्र को भी पिता, छोटे को भी बड़ा, बड़े को भी छोटा यदि कहा जा सकता है तो अनेकान्तवाद का आश्रय लेकर ही। अनेकान्तवाद वह न्यायाधीश है जो परस्पर-विरोधी दावेदारों का फैसला बड़े ही सुन्दर ढंग से करता है और जिससे वादी और प्रतिवादी दोनों को ही न्याय मिलता है। पूर्वकालीन महान् दार्शनिक समन्तभद्र, सिद्धसेन, अकलक, हरिभद्र आदि ने अनेकान्तदृष्टि का अवलम्बन करके ही सत्त्व-असत्त्व, नित्यत्व-अनित्यत्व, भेद-अभेद, द्वैत-अद्वैत, भाग्य-पुरुषार्थ आदि विरोधी वादों का तर्कसंगत समन्वय किया और विचार की एक शुद्ध, व्यापक, बुद्धिसंगत और निष्पक्ष दृष्टि प्रदान की। इस दृष्टि से देखने पर खडित एव एकांगी वस्तु के स्थान पर हमें सर्वाङ्गीण परिपूर्ण वस्तु दृष्टिगोचर होने लगती है। अनेकान्तदृष्टि विरोध का शमन करने वाली है, इसी कारण वह पूर्ण सत्य की ओर ले जाती है।

अनेकान्तवाद की इस विशिष्टता को हृदयगम करके ही जैन-दार्शनिकों ने उसे अपने विचार का मूलाधार बनाया है। वस्तुतः वह समस्त दार्शनिकों का जीवन है, प्राण है। जैनाचार्यों ने अपनी समन्वयात्मक उदार भावना का परिचय देते हुए कहा है—एकान्त वस्तुगत धर्म नहीं, किन्तु बुद्धिगत कल्पना है। जब बुद्धि शुद्ध होती है तो एकान्त का नामनिशान नहीं रहता। दार्शनिकों की भी समस्त दृष्टियाँ अनेकान्त दृष्टि में उसी प्रकार विलीन हो जाती हैं जैसे विभिन्न दिशाओं से आने वाली सरिताएँ सागर में एकाकार हो जाती हैं।^१

प्रसिद्ध विद्वान् उपाध्याय यशोविजयजी के शब्दों में कहा जा सकता है—‘सच्चा अनेकान्तवादी किसी भी दर्शन से द्वेष नहीं कर सकता। वह एकन्यात्मक दर्शनों को इस प्रकार वात्सल्य की दृष्टि से देखता है जैसे कोई पिता अपने पुत्रों को देखता है। अनेकान्तवादी न किसी को न्यून और न किसी को अधिक समझता है—उसका सबके प्रति समभाव होता है। वास्तव में सच्चा शास्त्रज्ञ कहलाने का अधिकारी वही है जो अनेकान्तवाद का अव-

१ उदघावि सर्वसिन्धव, समुदीर्णास्त्वयि नाथ । दृष्ट्य ।

न च तामु भवान् प्रदृश्यते, अविभक्तामु सरित्स्वबोदधि ॥

—सिद्धसेन

लम्बन लेकर समस्त दर्शनो पर समभाव रखता हो । मध्यस्थभाव रहने पर शास्त्र के एक पद का ज्ञान भी सफल है, अन्यथा कोटि-कोटि शास्त्रो को पढ लेने पर भी कोई लाभ नहीं होता ।^१

हरिभद्र सूरि ने लिखा है—“आग्रहशील व्यक्ति युक्तियों को उसी जगह खींचतान करके ले जाना चाहता है जहाँ पहले से उसकी बुद्धि जमी हुई है, मगर पक्षपात से रहित मध्यस्थ पुरुष अपनी बुद्धि का निवेश वही करता है जहाँ युक्तियाँ उसे ले जाती हैं ।”^२ अनेकान्त दर्शन यही सिखाता है कि युक्ति-सिद्ध वस्तुस्वरूप को ही शुद्ध बुद्धि से स्वीकार करना चाहिए । बुद्धि का यही वास्तविक फल है । जो एकान्त के प्रति आग्रहशील है और दूसरे सत्याश को स्वीकार करने के लिए तत्पर नहीं है, वह तत्त्व रूपी नवनीत नहीं पा सकता ।

“गोपी नवनीत तभी पाती है जब वह मथानी की रस्सी के एक छोर को खींचती और दूसरे छोर को ढीला छोड़ती है । अगर वह एक ही छोर को खींचे और दूसरे को ढीला न छोड़े तो नवनीत नहीं निकल सकता । इसी प्रकार जब एक दृष्टिकोण को गौण करके दूसरे दृष्टिकोण को प्रधान रूप से विकसित किया जाता है, तभी सत्य का अमृत हाथ लगता है ।”^३ अतएव

१ यस्य सर्वत्र समता नयेषु तनयेष्विव ।
तस्याऽनेकान्तवादस्य क्व न्यूनाधिकशेषेषु ॥
तेन स्याद्वादमालम्ब्य सर्वदर्शनतुल्यताम् ।
मोक्षोद्देशा विशेषेण, य पश्यति स शास्त्रवित् ॥
माध्यस्थ्यमेव शास्त्रार्थो येन तच्चारु सिद्ध्यति ।
स एव धर्मवाद स्यादन्यद् वालिशवल्गनम् ॥
माध्यस्थ्यसहित ह्येकपदज्ञानमपि प्रमा ।
शास्त्रकोटिवृथैवान्या तथा चोक्त महात्मना ॥

—ज्ञानसार उपाध्याय यशोविजय

२ आग्रही बत निनीयत युक्ति,
यत्र तत्र मतिरस्य निविष्टा ।
पक्षपातरहितस्य तु युक्ति,
यत्र तत्र मतिरेति निवेशम् ॥

३ एकेनाकर्षन्ती श्लथयन्ती वस्तुतत्त्वमितरेण ।
अन्तेन जयति जैनी नीतिर्मन्याननेत्रमिव गोपी ॥

एकान्त के गन्दले पोखर से दूर रहकर अनेकान्त के शीतल स्वच्छ सरोवर में अवगाहन करना ही उचित है।

स्याद्वाद का उदार दृष्टिकोण अपनाने से समस्त दर्शनों का सहज ही समन्वय साधा जा सकता है।

अन्य १० पर अनेकान्त की छाप

अनेकान्तवाद सत्य का पर्यायवाची दर्शन है। यद्यपि कतिपय भारतीय दार्शनिकों ने अपनी एकान्त विचारधारा का समर्थन करते हुए अनेकान्तवाद का विरोध भी किया है, मगर यह निस्सन्देह कहा जा सकता है कि सभी भारतीय दर्शनों पर उसकी छाप न्यूनाधिक रूप में अंकित हुई है। असल में यह इतना तर्कयुक्त और बुद्धिसगत सिद्धान्त है कि इसकी सर्वथा उपेक्षा की ही नहीं जा सकती।

ईशावास्योपनिषद् में आत्मा के सम्बन्ध में कहा गया है—‘तदेजति, तन्नैजति, तद्दूरे, तदन्तिके, तदन्तरस्यसर्वस्य, तद् सर्वस्यास्य बाह्यत ।’ अर्थात् आत्मा चलती भी है और नहीं भी चलती है, दूर भी है, समीप भी है, वह सब के अन्तर्गत भी है, बाहर भी है।

क्या ये उद्गार स्याद्वाद से प्रभावित नहीं हैं? भले ही शंकराचार्य और रामानुजाचार्य एक वस्तु में अनेक घर्मों का अस्तित्व असम्भव कहकर स्याद्वाद का विरोध करते हैं, मगर जब वे अपने मन्तव्य का निरूपण करने चलते हैं तब स्याद्वाद के असर में वे भी नहीं बच पाते। उन्हें भी अनन्यगत्या स्याद्वाद का आधार लेना पड़ता है। ब्रह्म के पर और साथ ही अपर रूप की कल्पना में अनेकान्त का प्रभाव स्पष्ट है। उन्होंने सत्य की परमार्थसत्य, व्यवहारसत्य और प्रतिभाससत्य के रूप में जो व्याख्या प्रस्तुत की है, उससे अनेकान्त की पुष्टि ही होती है। वे कहते हैं—‘दृष्ट किमपि लोकेऽस्मिन् न निर्दोष न निर्गुणम् ।’ अर्थात् इस लोक में दिखाई देने वाली कोई भी वस्तु न निर्दोष है और न निर्गुण है। आशय यह हुआ कि प्रत्येक वस्तु में किसी अपेक्षा से दोष हैं तो किसी अपेक्षा से गुण भी हैं। यह अपेक्षावाद, अनेकान्तवाद का रूप नहीं तो क्या है?

स्वामी दयानन्द सरस्वती से पूछा गया—‘आप विद्वान् हैं या अविद्वान्?’ स्वामी जी ने कहा—‘दार्शनिक क्षेत्र में विद्वान् और व्यापारिक क्षेत्र में अविद्वान् ।’ यह अनेकान्तवाद नहीं तो क्या है?

बुद्ध का विभज्यवाद एक प्रकार का अनेकान्तवाद है। उनका मध्यम मार्ग भी अनेकान्त से प्रतिफलित होने वाला वाद ही है।

साख्य एक ही प्रकृति को सतोगुण, रजोगुण और तमोगुणमयी मानकर अनेकान्त को ही अगीकार करते हैं।

पाश्चात्य दार्शनिक प्लेटो आदि ने समस्त विश्ववर्ती पदार्थों को सत् और असत् इन दो में समाविष्ट करके समन्वय की महत्ता बतलाते हुए जगत् की विविधता सिद्ध की है।

आइन्स्टीन का सापेक्षसिद्धान्त स्याद्वाद की विचारधारा का अनुसरण करता है।

इन कतिपय उदाहरणों से पाठक समझ सकेंगे कि अनेकान्तवाद एक ऐसा व्यापक दृष्टिकोण है कि दार्शनिक जगत् में उसकी उपेक्षा नहीं की जा सकती। किसी न किसी रूप में प्रत्येक दर्शन को उसका आश्रय लेना ही पड़ता है।

सामान्य रूप से अनेकान्त के सम्बन्ध में इतना ही जान लेने के पश्चात् अब हमें अनेकान्त के प्रकाश में प्रतिफलित होने वाले कतिपय मुख्य-वादों का विचार भी कर लेना चाहिए। वे वाद इस प्रकार हैं।

नित्यानित्यता

अनेकान्तवादी दृष्टिकोण के अनुसार प्रत्येक वस्तु नित्यानित्य है। द्रव्य और पर्याय का सम्मिलित रूप वस्तु है, या यों कहा जा सकता है कि द्रव्य और पर्याय मिलकर ही वस्तु कहलाते हैं। पर्यायों के अभाव में द्रव्य का और द्रव्य के अभाव में पर्याय का कोई अस्तित्व सम्भव नहीं है। जहाँ जीवद्रव्य है वहाँ उसके कोई न कोई पर्याय भी अवश्य होते हैं। जो जीव है वह मनुष्य, पशु, पक्षी, स्थावर अथवा सिद्ध में से कुछ अवश्य होगा और जो मनुष्य आदि किसी पर्याय के रूप में दृष्टिगोचर होता है वह जीव अवश्य होता है।

द्रव्य नित्य और पर्याय अनित्य है, क्योंकि जीव द्रव्य का कभी विनाश नहीं हो सकता, मगर पर्यायों का परिवर्तन सदैव होता रहता है। इस दृष्टि में ध्यान देने योग्य बात यह है कि इससे शाश्वतवाद और उच्छेदवाद—दोनों का समन्वय हो जाता है। प्रत्येक द्रव्य शाश्वत है किन्तु उसके पर्यायों का उच्छेद होता रहता है। यहाँ यह नहीं भूलना चाहिए कि द्रव्य और उसके पर्याय पृथक्-पृथक् दो वस्तुएँ नहीं हैं। उनमें वस्तुगत कोई भेद

एकान्त के गन्दले पोखर से दूर रहकर अनेकान्त के शीतल स्वच्छ सरोवर में अवगाहन करना ही उचित है ।

स्याद्वाद का उदार दृष्टिकोण अपनाने से समस्त दर्शनों का सहज ही समन्वय साधा जा सकता है ।

अन्य दर्शनों पर अनेकान्त की छाप

अनेकान्तवाद सत्य का पर्यायवाची दर्शन है । यद्यपि कतिपय भारतीय दार्शनिकों ने अपनी एकान्त विचारधारा का समर्थन करते हुए अनेकान्तवाद का विरोध भी किया है, मगर यह निस्सन्देह कहा जा सकता है कि सभी भारतीय दर्शनों पर उसकी छाप न्यूनाधिक रूप में अंकित हुई है । असल में यह इतना तर्कयुक्त और बुद्धिसंगत सिद्धान्त है कि इसकी सर्वथा अपेक्षा की ही नहीं जा सकती ।

ईशावास्योपनिषद् में आत्मा के सम्बन्ध में कहा गया है—‘तदेजति, तन्नैजति, तद्दूरे, तदन्तिके, तदन्तरस्य सर्वस्य, तद् सर्वस्यास्य बाह्यत ।’ अर्थात् आत्मा चलती भी है और नहीं भी चलती है, दूर भी है, समीप भी है, वह सब के अन्तर्गत भी है, बाहर भी है ।

क्या ये उद्गार स्याद्वाद से प्रभावित नहीं हैं ? भले ही शंकराचार्य और रामानुजाचार्य एक वस्तु में अनेक धर्मों का अस्तित्व असम्भव कहकर स्याद्वाद का विरोध करते हैं, मगर जब वे अपने मन्तव्य का निरूपण करते चलते हैं तब स्याद्वाद के असर से वे भी नहीं बच पाते । उन्हें भी अनन्यगत्या स्याद्वाद का आधार लेना पड़ता है । ब्रह्म के पर और साथ ही अपर रूप की कल्पना में अनेकान्त का प्रभाव स्पष्ट है । उन्होंने सत्य की परमार्थसत्य, व्यवहारसत्य और प्रतिभाससत्य के रूप में जो व्याख्या प्रस्तुत की है, उससे अनेकान्त की पुष्टि ही होती है । वे कहते हैं—‘दृष्ट किमपि लोकेऽस्मिन् न निर्दोष न निर्गुणम् ।’ अर्थात् इस लोक में दिखाई देने वाली कोई भी वस्तु न निर्दोष है और न निर्गुण है । आशय यह हुआ कि प्रत्येक वस्तु में किसी अपेक्षा से दोष हैं तो किसी अपेक्षा से गुण भी हैं । यह अपेक्षावाद, अनेकान्तवाद का रूप नहीं तो क्या है ?

स्वामी दयानन्द सरस्वती से पूछा गया—‘आप विद्वान् हैं या अविद्वान् ?’ स्वामी जी ने कहा—‘दार्शनिक क्षेत्र में विद्वान् और व्यापारिक क्षेत्र में अविद्वान् ।’ यह अनेकान्तवाद नहीं तो क्या है ?

बुद्ध का विभज्यवाद एक प्रकार का अनेकान्तवाद है। उनका मध्यम मार्ग भी अनेकान्त से प्रतिफलित होने वाला वाद ही है।

साख्य एक ही प्रकृति को सतो गुण, रजोगुण और तमोगुणमयी मानकर अनेकान्त को ही अगीकार करते हैं।

पाश्चात्य दार्शनिक प्लेटो आदि ने समस्त विश्ववर्ती पदार्थों को सत् और असत् इन दो में समाविष्ट करके समन्वय की महत्ता बतलाते हुए जगत् की विविधता सिद्ध की है।

आइन्स्टीन का सापेक्षसिद्धान्त स्याद्वाद की विचारधारा का अनुसरण करता है।

इन कतिपय उदाहरणों से पाठक समझ सकेंगे कि अनेकान्तवाद एक ऐसा व्यापक दृष्टिकोण है कि दार्शनिक जगत् में उसकी उपेक्षा नहीं की जा सकती। किसी न किसी रूप में प्रत्येक दर्शन को उसका आश्रय लेना ही पड़ता है।

सामान्य रूप से अनेकान्त के सम्बन्ध में इतना ही जान लेने के पश्चात् अब हमें अनेकान्त के प्रकाश में प्रतिफलित होने वाले कतिपय मुख्य-वादों का विचार भी कर लेना चाहिए। वे वाद इस प्रकार हैं।

नित्यानित्यता

अनेकान्तवादी दृष्टिकोण के अनुसार प्रत्येक वस्तु नित्यानित्य है। द्रव्य और पर्याय का सम्मिलित रूप वस्तु है, या यो कहा जा सकता है कि द्रव्य और पर्याय मिलकर ही वस्तु कहलाते हैं। पर्यायों के अभाव में द्रव्य का और द्रव्य के अभाव में पर्याय का कोई अस्तित्व सम्भव नहीं है। जहाँ जीवद्रव्य है वहाँ उसके कोई न कोई पर्याय भी अवश्य होते हैं। जो जीव है वह मनुष्य, पशु, पक्षी, स्थावर अथवा सिद्ध में से कुछ अवश्य होगा और जो मनुष्य आदि किसी पर्याय के रूप में दृष्टिगोचर होता है वह जीव अवश्य होता है।

द्रव्य नित्य और पर्याय अनित्य है, क्योंकि जीव द्रव्य का कभी विनाश नहीं हो सकता, मगर पर्यायों का परिवर्तन सदैव होता रहता है। इस दृष्टि में ध्यान देने योग्य बात यह है कि इससे शाश्वतवाद और उच्छेदवाद—दोनों का समन्वय हो जाता है। प्रत्येक द्रव्य शाश्वत है किन्तु उसके पर्यायों का उच्छेद होता रहता है। यहाँ यह नहीं भूलना चाहिए कि द्रव्य और उसके पर्याय पृथक्-पृथक् दो वस्तुएँ नहीं हैं। उनमें वस्तुगत कोई भेद

नहीं है, केवल विवक्षाभेद है। अनेकान्तदर्शन के अनुसार प्रत्येक सत् पदार्थ उत्पाद-व्यय-ध्रौव्यात्मक है, अर्थात् पर्याय से उत्पन्न और विनष्ट होता हुआ भी द्रव्य से ध्रुव है। कोई भी वस्तु इसका अपवाद नहीं है।

जब कभी कोई पूर्व परिचित व्यक्ति हमारे समक्ष उपस्थित होता है तब हम कहते हैं 'यह वही है।' वर्षा होते ही भूमि शश-श्यामला हो जाती है, तब हम कहते हैं—हरियाली उत्पन्न हो गई। हमारे हाथ में कपूर है, यह देखते-ही देखते उड़ जाता है, तब हम कहते हैं, वह नष्ट हो गया। 'यह वही है'—यह नित्यता का सिद्धान्त है। 'हरियाली उत्पन्न हो गई'—यह उत्पत्ति का सिद्धान्त है और 'वह नष्ट हो गया'—यह विनाश का सिद्धान्त है।

द्रव्य की उत्पत्ति के सम्बन्ध में परिणामवाद, आरम्भवाद और समूहवाद आदि अनेक विचार हैं। उसके विनाश के सम्बन्ध में भी रूपान्तरवाद विच्छेदवाद आदि अनेक अभिमत हैं। सांख्यदर्शन परिणामवादी है, वह कार्य को अपने कारण में सत् मानता है। सत् कर्मवाद के अभिमतानुसार जो असत् है उसकी उत्पत्ति नहीं होती और जो सत् है उसका विनाश नहीं होता, किन्तु केवल रूपान्तर होता है। उत्पत्ति का तात्पर्य है—सत् की अभिव्यक्ति और विनाश का तात्पर्य है—सत् की अव्यक्ति। न्याय-वैशेषिकदर्शन आरम्भवादी है। वह कार्य को अपने कारण में सत् नहीं मानता। असत् कार्यवाद के मतानुसार असत् की उत्पत्ति होती है और सत् का विनाश होता है। एतदर्थ ही नैयायिक ईश्वर को कूटस्थनित्य और दीपक को सर्वथा अनित्य मानते हैं। बौद्धदर्शन के अनुसार स्थूल द्रव्य सूक्ष्म अवयवों का समूह है, तथा द्रव्य क्षणविनश्वर है। उनके विचारानुसार कुछ भी स्थिति नहीं है। जो दर्शन एकान्त नित्यवाद को मानते हैं वे भी जो हमारे प्रत्यक्ष हैं उस परिवर्तन की उपेक्षा नहीं कर सकते। और जो दर्शन एकान्त अनित्यवाद को मानते हैं वे भी जो हमारे प्रत्यक्ष हैं उस स्थिति की उपेक्षा नहीं कर सकते। एतदर्थ ही नैयायिकों ने दृश्य वस्तुओं को अनित्य मानकर उनके परिवर्तन की विवक्षा की और बौद्धों ने सन्तति मानकर उनके प्रवाह की विवेचना की।

आधुनिक वैज्ञानिक रूपान्तरवाद के सिद्धान्त को एकमत से स्वीकार करते हैं। जैसे एक मोमवत्ती है, जलाने पर कुछ ही क्षणों में उसका पूर्ण

नाश हो जाता है। प्रयोगों के द्वारा यह सिद्ध किया जा चुका है कि मोमवत्ती के नाश होने पर अन्य वस्तुओं की उत्पत्ति होती है।^१

इसी प्रकार पानी को एक वर्तन में रखा जाये, और उस वर्तन में दो छिद्र कर तथा उनमें कार्क लगाकर दो प्लेटिनम की पत्तियाँ उस पानी में खड़ी कर दी जाये और प्रत्येक पत्ती पर एक काँच का ट्यूब लगा दिया जाय तथा प्लेटिनम की पत्तियों का सम्बन्ध तार से विजली की बैटरी के साथ कर दिया जाये तो कुछ ही समय में पानी गायब हो जायेगा। साथ ही उन प्लेटिनम की पत्तियों पर अवस्थित ट्यूबों पर ध्यान केन्द्रित किया जायेगा तो दोनों में एक-एक तरह की गैस प्राप्त होगी, जो आक्सीजन और हाइड्रोजन के नाम से पहचानी जाती है।^२

वैज्ञानिक अनुसन्धान के द्वारा यह सिद्ध हो चुका है कि पुद्गल शक्ति में और शक्ति पुद्गल में परिवर्तित हो सकती है।^३ सापेक्षवाद की दृष्टि से पुद्गल के स्थायित्व के नियम व शक्ति के स्थायित्व के नियम को एक ही नियम में समाविष्ट कर देना चाहिए। उसकी सज्ञा 'पुद्गल और शक्ति के स्थायित्व का नियम' इस प्रकार कर देनी चाहिए।^४

स्याद्वाद की दृष्टि से सत् कभी विनष्ट नहीं होता और असत् की कभी उत्पत्ति नहीं होती।^५ ऐसी कोई स्थिति नहीं जिसके साथ उत्पाद और विनाश न रहा हो अर्थात् जिनकी पृष्ठभूमि में स्थिति है उनका उत्पाद और विनाश अवश्य होता है।

सभी द्रव्य उभय-स्वभावी हैं। उनके स्वभाव की विवेचना एक ही प्रकार की नहीं हो सकती। असत् की उत्पत्ति नहीं होती और सत् का कभी नाश नहीं होता। इस द्रव्यनयात्मक सिद्धान्त से द्रव्यों की ही विवेचना हो सकती है, पर्यायों की नहीं। उनकी विवेचना—असत् की उत्पत्ति और सत् का विनाश होता है—इस पर्यायनयात्मक सिद्धान्त के द्वारा ही की जा सकती है। इन दोनों को एक शब्द में परिणामी-नित्यवाद या नित्या-नित्यवाद कहा जा सकता है। इसमें स्थायित्व और परिवर्तन की सापेक्ष रूप

1 A Text Book of Inorganic Chemistry by J R Parting, p 15.

2 A Text Book of Inorganic Chemistry by G S Neuth, p 237

3 General Chemistry by Finus Pauling, pp 4-5

4 General and Inorganic Chemistry by J Durrant, p 18

५ मावस्स णत्थि णासो, णत्थि अमावस्स उप्पादो।

से विवेचना है। इस विश्व में ऐसा द्रव्य नहीं जो सर्वथा ध्रुव हो, और ऐसा भी द्रव्य नहीं है जो सर्वथा परिवर्तनशील ही हो। दीपक, जो परिवर्तनशील है, वह भी स्थायी है और जीव जो स्थायी है, वह भी परिवर्तनशील है। स्थायित्व और परिवर्तनशीलता की दृष्टि से जीव और दीपक में कोई अन्तर नहीं है।^१

केवल स्थिति ही होती तो सभी द्रव्यों का एक ही रूप रहता, उनमें किसी भी प्रकार का परिवर्तन नहीं होता। केवल उत्पाद और व्यय ही होता तो केवल उनका क्रम होता किन्तु स्थायी आधार के अभाव में उनका कुछ भी रूप नहीं होता। कर्तृत्व, कर्म और परिणामी की कोई विवेचना नहीं होती। स्याद्वाद की दृष्टि से परिवर्तन भी है और उसका आधार भी है। परिवर्तनरहित किसी भी प्रकार का स्थायित्व नहीं है और स्थायित्व रहित किसी भी प्रकार का परिवर्तन नहीं है। अर्थात् परिवर्तन स्थायी में होता है और स्थायी वही हो सकता है जिसमें परिवर्तन हो। सारांश यह है कि निष्क्रियता और सक्रियता, स्थिरता और गतिशीलता का जो सहज समन्वित रूप है उसे ही द्रव्य कहा गया है। अपने केन्द्र में प्रत्येक द्रव्य ध्रुव, स्थिर और निष्क्रिय है। उसके चारों ओर परिवर्तन की एक शृङ्खला है जिसे हम परमाणु की रचना से समझ सकते हैं। विज्ञान के अनुसार अणु की रचना तीन प्रकार के कणों से मानी गई है—(१) प्रोटोन (२) इलेक्ट्रॉन (३) न्यूट्रोन। धनात्मक कण प्रोटोन है। परमाणु का वह मध्यबिन्दु होता है। ऋणात्मक कण इलेक्ट्रॉन है। यह घनाणु के चारों ओर परिक्रमा करता है। उदासीन कण न्यूट्रोन है।

आत्मा का शरीर से भेदाभेद

आत्मा शरीर से भिन्न है अथवा अभिन्न है, इस विषय में भी दर्शन-शास्त्रों के मन्तव्य विविध प्रकार के उपलब्ध होते हैं। चार्वाकदर्शन आत्मा को शरीर से भिन्न स्वीकार नहीं करता। वह शरीर से चेतना की उत्पत्ति मानता है और शरीर का विनाश होने पर चेतना का भी विनाश हो जाना

१ आदीपमाव्योमसमस्वभाव

स्याद्वादमुद्राऽनतिभेदि वस्तु ।

तन्नित्यमेवैकमनित्यमन्य—

दिति त्वदाज्ञाद्विषता प्रलापा ॥

—अन्ययोग व्यवच्छेदिका, श्लो० ५

स्वीकार करता है।^१ सूत्रकृताग सूत्र में तज्जीव-तच्छरीरवाद का उल्लेख मिलता है। वह चार्वाक मत से किञ्चित् भिन्न होता हुआ भी एक ही वस्तु को जीव और शरीर के रूप में स्वीकार करता है।^२ अनेक दर्शन आत्मा का शरीर से एकान्त भिन्नत्व स्वीकार करते हैं। इस समस्या को सुलझाते हुए भगवान् महावीर ने कहा—आत्मा कथञ्चित् शरीर से भिन्न भी है और अभिन्न भी है।^३ आत्मा को शरीर से भिन्न तत्त्व न माना जाय और दोनों का एकत्व स्वीकार किया जाय तो शरीर के नाश के साथ आत्मा का भी नाश मानना होगा और उस स्थिति में पुनर्जन्म एवं मुक्ति की कल्पना निराधार हो जायगी। किन्तु युक्ति और आगम आदि प्रमाणों से पुनर्जन्म आदि की सिद्धि होती है, अतः आत्मा को शरीर से पृथक् मानना ही समीचीन है। साथ ही, अनादि काल से आत्मा शरीर के साथ ही रहा हुआ है और कृत कर्मों का फलोपभोग शरीर के द्वारा ही होता है। शरीर पर प्रहार होता है तो दुःख की अनुभूति आत्मा को होती है। देवदत्त पर प्रहार किया जाय तो जिनदत्त को दुःखानुभव नहीं होता, क्योंकि देवदत्त के शरीर से जिनदत्त की आत्मा भिन्न है। इसी प्रकार यदि देवदत्त की आत्मा देवदत्त के शरीर से भी सर्वथा भिन्न हो तो उसे भी दुःख का अनुभव नहीं होना चाहिए। इससे स्पष्ट हो जाता है कि जैसा देवदत्त के शरीर और जिनदत्त की आत्मा में भेद है, वैसा भेद देवदत्त के शरीर और देवदत्त की आत्मा में नहीं है। यही देह और आत्मा का अभेद है।

सत्ता और असत्ता

जब यह निश्चित हो जाता है कि वस्तुतत्त्व सापेक्ष है और स्याद्वाद-पद्धति से ही उसका ठीक तरह से प्रतिपादन हो सकता है, तो वस्तु के अस्तित्व और नास्तित्व के विषय में भी हमें अनेकान्त को लागू करके देखना होगा। जैन दार्शनिकों ने बड़ी ही खूबी के साथ इस विषय पर ऊहापोह किया है और स्वचतुष्टय और परचतुष्टय के द्वारा अस्तित्व-नास्तित्व की समस्या का समाधान खोजा है।

१ मस्मीभूतस्य देहस्य पुनरागमनं कुतः ?

२ पत्तंय कसिणं आया, जे बाला जे अ पडिया ।

सन्ति पिच्चा न ते सन्ति, नत्थि सत्तोववाडिया ॥

—सूत्रकृताग, १।१।११

३ आया मन्ते । काये, अन्ने काये ? गोयमा । आया वि काये, अन्ने वि काये ।

द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव, ये चारो चतुष्टय कहलाते हैं। प्रत्येक वस्तु स्वचतुष्टय की अपेक्षा अस्तित्ववान् है और परचतुष्टय की अपेक्षा नास्तिरूप है।^१

उदाहरण के लिए एक स्वर्णघट को लीजिए। वह स्वर्ण का बना है, यह स्वद्रव्य की अपेक्षा अस्तित्व है। वह जिस क्षेत्र अर्थात् स्थान में रक्खा है, उस क्षेत्र की अपेक्षा से है। जिस काल में उसकी सत्ता है, उस काल की अपेक्षा से है। उसमें जो पीत वर्ण आदि अनेक पर्याय विद्यमान हैं, उनकी अपेक्षा से है। किन्तु वही घट मृत्तिकाद्रव्य की अपेक्षा नहीं है। अन्य क्षेत्र की अपेक्षा से भी नहीं है। कालान्तर की अपेक्षा से भी नहीं है। कृष्णवर्ण आदि पर्यायो से भी उसमें अस्तित्व नहीं है। इसी प्रकार स्वर्णघट सोने का है, मृत्तिका आदि का नहीं है। अमुक क्षेत्र में है, अन्य क्षेत्र में नहीं है जिस काल में है उसके अतिरिक्त अन्य काल की अपेक्षा से नहीं है। वह अपने स्वपर्यायो से है, पर-पर्यायो से नहीं है। इस प्रकार स्वचतुष्टय और परचतुष्टय की अपेक्षा उसमें अस्तित्व और नास्तित्व सहज ही घटित होते हैं।

कई लोग अस्तित्व और नास्तित्व को विरोधी धर्म समझ कर एक ही वस्तु में दोनों का समन्वय असम्भव मानते हैं। मगर वे भूल जाते हैं कि एक ही अपेक्षा से यदि अस्तित्व और नास्तित्व का विधान किया जाय तभी उनमें विरोध होता है, विभिन्न अपेक्षाओं से विधान करने में कोई विरोध नहीं होता। किसी व्यक्ति के सम्बन्ध में यह कहना कि यह मनुष्य है, मनुष्येतर नहीं है, भारतीय है, पाश्चात्य नहीं है, वर्तमान में है, सदा से या सदा रहने वाला नहीं है, विद्वान् है, मूर्ख नहीं है, तो क्या हम उस व्यक्ति के विषय में परस्परविरुद्ध विधान करते हैं? नहीं। यह विधान न केवल तर्कसंगत है, अपितु व्यवहारसंगत भी है। हम प्रतिदिन इसी प्रकार व्यवहार करते हैं। ऐसा व्यवहार किये बिना किसी वस्तु का निश्चय हो भी नहीं सकता। 'यह पुस्तक है' ऐसा निश्चय तो तभी संभव है, जब हम यह जान लें कि यह पुस्तक के अतिरिक्त अन्य कुछ नहीं है।

इन उदाहरणों से प्रत्येक पदार्थ सत् और असत् किस प्रकार है, यह समझ में आ जाता है। मगर जैनाचार्यों ने इस विचार को सुस्पष्ट करने

१ सदेव सर्व को नेच्छेत् स्वरूपादिचतुष्टयात् ।
असदेव विपर्यासान्न चेन्न व्यवतिष्ठते ॥

के लिए सप्तभगी का विधान किया है, जिससे वस्तु में प्रत्येक धर्म की गति एकदम निर्विवाद हो जाती है ।

सप्तभगी

प्रत्येक वस्तु अनन्त धर्मात्मक है । उन अनन्त धर्मों में से प्रत्येक धर्म की ठीक-ठीक गति विठलाने के लिए विधि, निषेध आदि की विवक्षा से सात भग होते हैं । यही सप्तभगी है ।^१ जिस पर अगले अध्याय में विस्तार से विश्लेषण किया गया है ।

पाठक समझ सकेंगे कि स्याद्वाद सिद्धान्त में वस्तुस्वरूप की विवेचना सापेक्ष दृष्टि से की गई है । सातों भगों का आधार काल्पनिक नहीं वरन् वस्तु का विराट् और विविधरूप स्वरूप ही है । स्याद्वाद सिद्धान्त की चमत्कारिक शक्ति और व्यापक प्रभाव को हृदयगम करके डॉ० हर्मन जैकोबी ने कहा था—‘स्याद्वाद से सब सत्यविचारों का द्वार खुल जाता है ।’

अभी हाल ही में अमेरिका के विश्रुत दार्शनिक प्रोफेसर आर्चि० जे० वल्ल ने स्याद्वाद का अध्ययन करके जैनो को ये प्रेरणाप्रद शब्द कहे हैं—विश्व-शान्ति की स्थापना के लिए जैनो को अहिंसा की अपेक्षा स्याद्वाद सिद्धान्त का अत्यधिक प्रचार करना उचित है । महात्मा गांधी को भी यह सिद्धान्त बड़ा प्रिय था और आचार्य विनोदा जैसे शान्तिप्रसारक सन्त इसके महत्त्व को मुक्त-कंठ से स्वीकार करते हैं ।

भ्रम निवारण

सप्तभगी सिद्धान्त के विषय में कतिपय पाश्चात्य और कुछ भारतीय विद्वानों की जो गलत धारणा है, उसका उल्लेख यहाँ कर देना प्रासंगिक न होगा ।

प्राचीन जैन आगमों में सप्तभगी बीज रूप में उपलब्ध होती है ।^२ आचार्य कुन्दकुन्द ने कुछ ही भगों का उल्लेख किया है ।^३ किन्तु इनके

१ सप्तभि प्रकारैर्वचन-विन्यास सप्तभङ्गीतिगीयते ।

—स्यादवाद मजरी, का० २३ टीका

२ जीवाण भते । किं सासया, असासया ?

गोयमा । जीवा सिय सासया, सिय असासया । दव्वट्टयाए सासया, भावट्टयाए असासया ।

—भगवती, ७।२।७७३

३ सिय अत्थि णत्थि उहय—

—पचास्ति काय, प्रवचनसार

पश्चाद्वर्त्ती आचार्य समन्तभद्र, सिद्धसेन, अकलक, विद्यानन्द, हेमचन्द्र, वादिदेव आदि ने उसका स्पष्ट और विस्तृत विवेचन किया है। इस प्रतिपादन-क्रम को कुछ विद्वानों ने स्याद्वाद या सप्तभगी का विकासक्रम समझ लिया है किन्तु तथ्य यह है कि जैन तत्त्वज्ञान सर्वज्ञमूलक है। सर्वज्ञ सर्वदर्शी तीर्थङ्करो के ज्ञान में जो तत्त्व प्रतिभासित होता है, उसी को उनके प्रधान शिष्य शब्दबद्ध करते हैं^१ और फिर उनके शिष्य-प्रशिष्य उसके एक-एक अंग का आधार लेकर युग की परिस्थिति के अनुसार विभिन्न ग्रन्थों की रचना करते हैं। इस प्रकार तत्त्वविवेचन का क्रम आगे बढ़ता है। इस विवेचनक्रम को तत्त्व का विकासक्रम समझ लेना युक्तिसंगत नहीं है।

इस युग में प्रथम तीर्थङ्कर ऋषभदेव हुए हैं। उन्होंने जो उपदेश किया वही उनके पश्चात् होने वाले तेईस तीर्थङ्करो ने किया। वही उपदेश कालक्रम से उनके अनुयायी विभिन्न आचार्यों द्वारा जैन साहित्य में लिपिबद्ध किया गया है। किसी भी विषय का संक्षिप्त या विस्तृत विवेचन उसके लेखक की संक्षेपरुचि अथवा विस्ताररुचि पर निर्भर करता है। इसके अतिरिक्त युग की विचारधारा भी उसे प्रभावित करती है। खासतौर से दार्शनिक साहित्य में ऐसा भी होता है कि कोई लेखक जब किसी विषय के ग्रन्थ की रचना करता है तो अपने समय तक के विरोधी विचारों का उसमें उल्लेख करता है और अपने दृष्टिकोण के अनुसार उनका निराकरण भी करता है। जैन दार्शनिक साहित्य में भी यह प्रवृत्ति स्पष्ट दृष्टिगोचर होती है। इस प्रतिपादनक्रम को अगर कोई मूल तत्त्व का विकासक्रम समझ बैठे तो यह उसकी भूल ही कही जाएगी।

अमरीकी विद्वान आर्चि० जे० वन्ह इसी भूल के शिकार हुए हैं। उन्होंने स्याद्वाद के निरूपणक्रम को स्याद्वाद का विकासक्रम समझ लिया है। एक भूल अनेक भूलों की सृष्टि कर देती है। जब उन्होंने स्याद्वाद के क्रमविकास की भ्रान्त कल्पना की तो दूसरी भूल यह हो गयी कि वे सप्तभगी को बौद्धों के चतुष्कोटिनियेध का अनुकरण अथवा विकास समझने लगे, यद्यपि उन दोनों में बहुत अधिक अन्तर है ॥

सर्वप्रथम हमें इतिहास द्वारा निर्णीत इस तथ्य को ध्यान में रखना चाहिए कि जैनधर्म, बौद्धधर्म से बहुत प्राचीन है।^१ महात्मा बुद्ध से पहले तेईस तीर्थंकर हो चुके थे। तेईसवें तीर्थंकर भगवान् पार्श्वनाथ उनसे लगभग २५० वर्ष पूर्व हुए थे। उन्होंने स्याद्वाद सिद्धान्त का निरूपण किया था। सजय वेलट्टिपुत्त, जो बुद्ध के पूर्ववर्ती हैं, उन्होंने स्याद्वाद को ठीक तरह न समझ कर सशयवाद की प्ररूपणा की थी। इससे यह स्पष्ट हो जाता है कि स्याद्वाद सिद्धान्त का बुद्ध से पहले ही अस्तित्व था। ऐसी स्थिति में यह समझना कि सप्तभगी सिद्धान्त बौद्धों के चतुष्कोटिप्रतिषेध का विकसित रूपान्तर है, सर्वथा निराधार है। चतुष्कोटिप्रतिषेध का सिद्धान्त तो बुद्ध के भी बाद में प्रचलित हुआ है। इसके अतिरिक्त सप्तभगी और चतुष्कोटि-प्रतिषेध के आशय में भी बहुत अन्तर है। बौद्धों का चतुष्कोटि-प्रतिषेध यों है—

१—वस्तु है, ऐसा नहीं है।

२—वस्तु नहीं है, ऐसा भी नहीं है।

३—वस्तु है और नहीं है, ऐसा भी नहीं है।

४—वस्तु है और नहीं है, ऐसा नहीं है, यह भी नहीं है।^२

सप्तभगी के स्वरूप का उल्लेख पहले किया जा चुका है। सप्तभगी में और प्रस्तुत चतुष्कोटिप्रतिषेध में वस्तुतः कोई समानता नहीं है। सप्तभगी में वस्तु के अस्तित्व और नास्तित्व आदि का प्रतिपादन है, जब कि इस प्रतिषेध में अस्तित्व को कोई स्थान नहीं है, केवल नास्तित्व का ही निरूपण पाया जाता है। सप्तभगी में जो अस्तित्व और नास्तित्व का विधान है, वह स्वचतुष्टय और परचतुष्टय के आधार पर है और क्षण-क्षण में होने वाला हमारा अनुभव उसका समर्थन करता है। सप्तभगी के अनुसार मनुष्य मनुष्य है, पशु-पक्षी आदि मनुष्येतर नहीं है। किन्तु चतुष्कोटिप्रतिषेध का कहना है कि मनुष्य-मनुष्य नहीं है, मनुष्येतर भी नहीं है, उभयरूप भी नहीं है, अनुभयरूप भी नहीं है। वह कुछ भी नहीं है और वह कुछ भी नहीं है, ऐसा भी नहीं है। इस प्रकार यहाँ न कोई अपेक्षाभेद है और न अस्तित्व का कोई स्थान ही है।

१ देखिये, डा० हर्मन जैकोबी द्वारा लिखित जैन सूत्राज की भूमिका।

२ नासन्नसन्न सदसन्न नाप्यनुभयात्मकम्।

चतुष्कोटिविनिर्मुक्त, तत्त्व माध्यमिका विदुः ॥

सप्तभगी मे पदार्थों के अस्तित्व से इन्कार नहीं किया गया है, सिर्फ उसके स्वरूप की नियतता प्रदर्शित करने के लिए यह दिखलाया गया है कि वह पर-रूप मे नहीं है। सप्तभगीवाद हमे सतरगी पुष्पो से सुशोभित विचार-वाटिका मे विहार कराता है, तो बौद्धों का निषेधवाद पदार्थों के अस्तित्व को अस्वीकार कर के शून्य के घोर एकान्त अन्धकार मे ले जाता है। अनुभव उसको कोई आधार प्रदान नहीं करता है। अतएव यह स्पष्ट है कि सप्तभगी का बौद्धों के चतुष्कोटिनिषेध के साथ लेशमात्र भी सरोकार नहीं है।

स्याद्वाद सशयवाद नहीं

जैनदर्शन की यह मान्यता है कि प्रत्येक पदार्थ अनन्त धर्मात्मक है।^१ अनन्त धर्मात्मकता के बिना किसी पदार्थ के अस्तित्व की कल्पना ही सम्भव नहीं है किन्तु एक साथ अनन्त धर्मों का निर्वचन नहीं हो सकता। दूसरे धर्मों का विधान और निषेध न करते हुए किसी एक धर्म का विधान करना ही स्याद्वाद है। अनेकान्त वाच्य और स्याद्वाद वाचक है। अमुक अपेक्षा से घट सत् ही है और अमुक अपेक्षा से घट असत् ही है, यह स्याद्वाद है। इसमे यह प्रदर्शित किया गया है कि स्वचतुष्टय से घट की सत्ता निश्चित है और परचतुष्टय से घट की असत्ता निश्चित है। इस कथन मे सशय को कोई स्थान नहीं है। किन्तु 'स्यात्' शब्द के प्रयोग को देखकर, स्याद्वाद की गहराई मे न उतरने वाले कुछ लोग, यह भ्रमपूर्ण धारणा बना लेते है कि स्याद्वाद अनिश्चय की प्ररूपणा करता है।

वस्तुतः 'स्यात्' शब्द का अर्थ न 'शायद' है, न 'सम्भवतः' है और न 'कदाचित्' जैसा ही है। वह तो एक सुनिश्चित सापेक्ष दृष्टिकोण का द्योतक है। प्रो० वलदेव उपाध्याय ने लिखा है—'अनेकान्तवाद सशयवाद नहीं है।' परन्तु वे उसे 'सम्भवतः' के अर्थ मे प्रयुक्त करना चाहते हैं, मगर यह भी सगत नहीं है।

शकराचार्य ने अपने भाष्य मे स्याद्वाद को सशयवाद कहकर जो भ्रान्त धारणा उत्पन्न की थी, उसकी परम्परा अब भी बहुत अशो मे चल रही है। किन्तु प्रोफेसर फणिमूषण अधिकारी ने आचार्य शकर की धारणा के सम्बन्ध मे लिखा है—“जैनधर्म के स्याद्वाद सिद्धान्त को जितना गलत

१ अनन्तधर्मात्मकमेव तत्त्व,
अतोऽन्यथा सत्त्वमसूपपादम्।

—अन्ययोग व्यवच्छेदिका, द्वा० त्रिशिका

समझा गया है, उतना अन्य किसी भी सिद्धान्त को नहीं। यहाँ तक कि शकराचार्य भी इस दोष से मुक्त नहीं है। उन्होंने भी इस सिद्धान्त के प्रति अन्याय ही किया है। यह बात अल्पज्ञ पुरुषों के लिए क्षम्य हो सकती थी, किन्तु यदि मुझे कहने का अधिकार है तो मैं भारत के इस महान् विद्वान् के लिए तो अक्षम्य ही कहूँगा, यद्यपि मैं इस महर्षि को अतीव आदर की दृष्टि से देखता हूँ। ऐसा जान पड़ता है कि उन्होंने इस धर्म के दर्शनशास्त्र के मूल ग्रन्थों के अध्ययन की परवाह नहीं की।”

स्पष्ट है कि स्याद्वाद सशयवाद नहीं है। सभी दर्शन किसी न किसी रूप में इसे स्वीकार करते हुए भी इसका नाम लेने में हिचकते हैं।

पाश्चात्य विद्वान् थामस का यह कथन ठीक ही है कि—“स्याद्वाद सिद्धान्त बड़ा गम्भीर है। यह वस्तु की भिन्न-भिन्न स्थितियों पर अच्छा प्रकाश डालता है। स्याद्वाद का अमर सिद्धान्त दार्शनिक जगत् में बहुत ऊँचा सिद्धान्त माना गया है। वस्तुतः स्याद्वाद सत्य ज्ञान की कुञ्जी है। दार्शनिक क्षेत्र में स्याद्वाद को सम्राट् का रूप दिया गया है। स्यात् शब्द को एक प्रहरी के रूप में स्वीकार करना चाहिए, जो उच्चारित धर्म को इधर-उधर नहीं जाने देता है। यह अविवक्षित धर्मों का संरक्षक है, सशयादि शत्रुओं का सरोधक व भिन्न दार्शनिकों का सपोषक है।

जिन दार्शनिकों की भाषा स्याद्वादानुगत है, उन्हें कोई भी दर्शन भ्रमजाल के चक्र में नहीं फँसा सकता।

एक बार भगवान् महावीर के समक्ष प्रश्न उपस्थित हुआ, साधु को किस प्रकार की भाषा का प्रयोग करना चाहिए? उत्तर में भगवान् ने कहा—साधु को विभज्यवाद^१ का प्रयोग करना चाहिए। टीकाकार ने विभज्यवाद का अर्थ स्याद्वाद किया है। क्या सशयात्मक वाणी का प्रयोग करके कोई दर्शन जीवित रह सकता है?

विरोध का निराकरण

शकराचार्य ने अपने शाकरभाष्य में स्याद्वाद के निरसन का प्रयत्न करते हुए यह भी कहा है—शीत और उष्ण की तरह एक धर्मों में परस्पर विरोधी सत्त्व और असत्त्व आदि धर्मों का एक साथ समावेश नहीं हो

१ भिक्षु विमज्जवाय च वियागरेज्जा ।

सकता ।^१ किन्तु स्याद्वाद के स्वरूप को जिसने समझ लिया है, उसके समक्ष यह आरोप हास्यास्पद ही ठहरता है । आचार्य से यदि प्रश्न किया गया होता—‘आप कौन हैं ?’ तो वे उत्तर देने—‘मैं सन्यासी हूँ ।’ पुनः प्रश्न किया जाता—‘आप गृहस्थ हैं या नहीं ?’ तो वे कहते—‘मैं गृहस्थ नहीं हूँ ।’ अब तीसरा प्रश्न उनसे यह किया जाता—आप ‘हूँ’ भी और ‘नहीं हूँ’ भी कहते हैं, इस परस्पर विरोधी कथन का क्या आधार है ? तब आचार्य को अनन्यगत्या यही कहना पड़ता—“सन्यासाश्रम की अपेक्षा हूँ, गृहस्थाश्रम की अपेक्षा नहीं हूँ, इस प्रकार अपेक्षाभेद के कारण मेरे उत्तरो में विरोध नहीं है ।”

बस, यही उत्तर स्याद्वाद है । सत्त्व और असत्त्व धर्म यदि एक ही अपेक्षा से स्वीकार किये जाएं तो परस्पर विरोधी होते हैं, किन्तु स्वरूप से सत्त्व और पररूप से असत्त्व स्वीकार करने में किसी प्रकार का विरोध नहीं है, जैसे—मैं सन्यासी हूँ और सन्यासी नहीं हूँ, यह कहना विरुद्ध है, किन्तु मैं सन्यासी हूँ, गृहस्थ नहीं हूँ, ऐसा कहने में कोई विरोध नहीं है ।

नयवाद

नयवाद को स्याद्वाद का स्तम्भ कहना चाहिए । स्याद्वाद जिन विभिन्न दृष्टिकोणों का अभिव्यजक है, वे दृष्टिकोण जैन परिभाषा में नय के नाम से अभिहित होते हैं । पहले कहा जा चुका है कि प्रत्येक वस्तु अनन्त धर्मात्मक है । वस्तु के उन अनन्त धर्मों में से किसी एक धर्म का बोधक अभिप्राय या ज्ञान नय है ।

प्रमाण वस्तु के अनेक धर्मों का ग्राहक होता है और नय एक धर्म का ।^२ किन्तु एक धर्म को ग्रहण करता हुआ भी नय दूसरे धर्मों का न निषेध करता है और न विधान ही करता है । निषेध करने पर वह दुर्नय हो जाता है ।^३ विधान करने पर प्रमाण की कोटि में परिगणित हो जाता है । नय, प्रमाण और अप्रमाण दोनों से भिन्न प्रमाण का एक अंश है, जैसे समुद्र का

१ न हि एकस्मिन् धर्मिणि युगपत् सदसत्त्वादिविरुद्धधर्मसमावेश सम्भवति शीतोष्ण-
वत् । —शाकरभाष्य

२ अर्थस्यानेकरूपस्य धी प्रमाण तदशधी ।

नयो धर्मान्तरापेक्षी, दुर्नयस्तन्निराकृति ॥

३ स्वाभिप्रेतादशादितराशापत्तापी पुनर्नयामास । —प्रमाणनयसत्त्वालोक, वादिदेव

अश न समुद्र है, न असमुद्र है, वरन् समुद्राश है ।^१ नय का ग्राह्य भी वस्त्वश ही होता है । विश्व के सभी एकान्तवादी दर्शन एक ही नय को अपने विचार का आधार बनाते हैं । उनका दृष्टिकोण एकागी होता है । वे भूल जाते हैं कि दूसरे दृष्टिकोण से विरोधी प्रतीत होने वाला विचार भी सगत हो सकता है । इसी कारण वे एकागी दृष्टिकोण को प्रस्तुत करते हैं और वस्तु के समग्र स्वरूप को स्पर्श नहीं कर पाते । वे सम्पूर्ण सत्य के ज्ञान से वंचित रह जाते हैं । नयवाद अनेक दृष्टिकोणों से वस्तु को निरखने-परखने की कला सिखलाता है ।

बौद्धदर्शन वस्तु के अनित्यत्व धर्म को स्वीकार करके द्रव्य की अपेक्षा पाये जाने वाले नित्यत्व धर्म का निषेध करता है । सांख्यदर्शन नित्यत्व को अगीकार करके पर्याय की दृष्टि से विद्यमान अनित्यत्व धर्म का अपलाप करता है । इस प्रकार ये दोनों दर्शन अपने-अपने एकान्त पक्ष के प्रति आग्रह-शील होकर एक-दूसरे को मिथ्या कहते हैं । वे नहीं जानते कि दूसरे को मिथ्यावादी कहने के कारण वे स्वयं मिथ्यावादी बन जाते हैं । अगर उन्होंने दूसरे को सच्चा माना होता तो वे स्वयं सच्चे हो जाते, क्योंकि वस्तु में द्रव्यत नित्यत्व और पर्यायत अनित्यत्व धर्म रहता है ।

इस प्रकार नयवाद द्वैत-अद्वैत, निश्चय-व्यवहार, ज्ञान-क्रिया, काल-स्वभाव-नियति, यहच्छा-पुरुषार्थ आदि वादों का सुन्दर और समीचीन समन्वय करता है ।

नयवाद दुराग्रह को दूर करके दृष्टि को विशालता और हृदय को उदारता प्रदान करता है । वह वस्तु के विविध रूपों का विश्लेषण हमारे समक्ष प्रस्तुत करता है । आचार्य समन्तभद्र ने कहा—“हे जिनेन्द्र ! जिस प्रकार विविध रसों द्वारा सुसंस्कृत लोह स्वर्ण आदि धातु पौष्टिकता और स्वास्थ्य आदि अभीष्ट फल प्रदान करती हैं, उसी प्रकार ‘स्यात्’ पद से अकित आपके नय मनोवाञ्छित फल के प्रदाता हैं, अतएव हितैषी आर्य पुरुष आपको नमस्कार करते हैं ।

कहा जा चुका है कि प्रत्येक पदार्थ में उत्पाद, व्यय और ध्रुव्य की प्रक्रिया निरन्तर चालू है । स्वर्णपिण्ड से एक कलाकार घट बनाता है, फिर

१ नासमुद्र समुद्रो वा समुद्राशो यथैव हि ।

नाय वस्तु न चावस्तु, वस्त्वशो कथ्यते बुधै ।

—श्लोकवार्तिक, विद्यानन्दि

सकता ।^१ किन्तु स्याद्वाद के स्वरूप को जिसने समझ लिया है, उसके समक्ष यह आरोप हास्यास्पद ही ठहरता है । आचार्य से यदि प्रश्न किया गया होता—‘आप कौन हैं ?’ तो वे उत्तर देते—‘मैं सन्यासी हूँ ।’ पुनः प्रश्न किया जाता—‘आप गृहस्थ हैं या नहीं ?’ तो वे कहते—‘मैं गृहस्थ नहीं हूँ ।’ अब तीसरा प्रश्न उनसे यह किया जाता—आप ‘हूँ’ भी और ‘नहीं हूँ’ भी कहते हैं, इस परस्पर विरोधी कथन का क्या आधार है ? तब आचार्य को अनन्यगत्या यही कहना पड़ता—“सन्यासाश्रम की अपेक्षा हूँ, गृहस्थाश्रम की अपेक्षा नहीं हूँ, इस प्रकार अपेक्षाभेद के कारण मेरे उत्तरों में विरोध नहीं है ।”

बस, यही उत्तर स्याद्वाद है । सत्त्व और असत्त्व धर्म यदि एक ही अपेक्षा से स्वीकार किये जाएँ तो परस्पर विरोधी होते हैं, किन्तु स्वरूप से सत्त्व और पररूप से असत्त्व स्वीकार करने में किसी प्रकार का विरोध नहीं है, जैसे—मैं सन्यासी हूँ और सन्यासी नहीं हूँ, यह कहना विरुद्ध है, किन्तु मैं सन्यासी हूँ, गृहस्थ नहीं हूँ, ऐसा कहने में कोई विरोध नहीं है ।

नयवाद

नयवाद को स्याद्वाद का स्तम्भ कहना चाहिए । स्याद्वाद जिन विभिन्न दृष्टिकोणों का अभिव्यञ्जक है, वे दृष्टिकोण जैन परिभाषा में नय के नाम से अभिहित होते हैं । पहले कहा जा चुका है कि प्रत्येक वस्तु अनन्त धर्मात्मक है । वस्तु के उन अनन्त धर्मों में से किसी एक धर्म का बोधक अभिप्राय या ज्ञान नय है ।

प्रमाण वस्तु के अनेक धर्मों का ग्राहक होता है और नय एक धर्म का ।^२ किन्तु एक धर्म को ग्रहण करता हुआ भी नय दूसरे धर्मों का न निषेध करता है और न विधान ही करता है । निषेध करने पर वह दुर्नय हो जाता है ।^३ विधान करने पर प्रमाण की कोटि में परिगणित हो जाता है । नय, प्रमाण और अप्रमाण दोनों से भिन्न प्रमाण का एक अंश है, जैसे समुद्र का

१ न हि एकस्मिन् धर्मिणि युगपत् सदसत्त्वादिविरुद्धधर्मसमावेशः सम्भवति श्रोतोष्ण-
वत् । —भाकरभाष्य

२ अर्थस्यानेकरूपस्य घी प्रमाण तदशघी ।

नयो धर्मान्तरापेक्षी, दुर्नयस्तन्निराकृतिः ॥

३ स्वामिप्रेतादशादितराशापलापी पुनर्नयमास । —प्रमाणनयतत्त्वालोक, वादिदेव

अश न समुद्र है, न असमुद्र है, वरन् समुद्राश है।^१ नय का ग्राह्य भी वस्त्वश ही होता है। विश्व के सभी एकान्तवादी दर्शन एक ही नय को अपने विचार का आधार बनाते हैं। उनका दृष्टिकोण एकांगी होता है। वे भूल जाते हैं कि दूसरे दृष्टिकोण से विरोधी प्रतीत होने वाला विचार भी सगत हो सकता है। इसी कारण वे एकांगी दृष्टिकोण को प्रस्तुत करते हैं और वस्तु के समग्र स्वरूप को स्पर्श नहीं कर पाते। वे सम्पूर्ण सत्य के ज्ञान से वंचित रह जाते हैं। नयवाद अनेक दृष्टिकोणों से वस्तु को निरखने-परखने की कला सिखलाता है।

बौद्धदर्शन वस्तु के अनित्यत्व धर्म को स्वीकार करके द्रव्य की अपेक्षा पाये जाने वाले नित्यत्व धर्म का निषेध करता है। सांख्यदर्शन नित्यत्व को अंगीकार करके पर्याय की दृष्टि से विद्यमान अनित्यत्व धर्म का अपलाप करता है। इस प्रकार ये दोनों दर्शन अपने-अपने एकान्त पक्ष के प्रति आग्रह-शील होकर एक-दूसरे को मिथ्या कहते हैं। वे नहीं जानते कि दूसरे को मिथ्यावादी कहने के कारण वे स्वयं मिथ्यावादी बन जाते हैं। अगर उन्होंने दूसरे को सच्चा माना होता तो वे स्वयं सच्चे हो जाते, क्योंकि वस्तु में द्रव्य नित्यत्व और पर्यायित अनित्यत्व धर्म रहता है।

इस प्रकार नयवाद द्वैत-अद्वैत, निश्चय-व्यवहार, ज्ञान-क्रिया, काल-स्वभाव-नियति, यदृच्छा-पुरुषार्थ आदि वादों का सुन्दर और समीचीन समन्वय करता है।

नयवाद दुराग्रह को दूर करके दृष्टि को विशालता और हृदय को उदारता प्रदान करता है। वह वस्तु के विविध रूपों का विश्लेषण हमारे समक्ष प्रस्तुत करता है। आचार्य समन्तभद्र ने कहा—“हे जिनेन्द्र ! जिस प्रकार विविध रसों द्वारा सुसंस्कृत लोह स्वर्ण आदि धातु पौष्टिकता और स्वास्थ्य आदि अभीष्ट फल प्रदान करती है, उसी प्रकार ‘स्यात्’ पद से अकित आपके नय मनोवाञ्छित फल के प्रदाता है, अतएव हितैषी आर्य पुरुष आपको नमस्कार करते हैं।

कहा जा चुका है कि प्रत्येक पदार्थ में उत्पाद, व्यय और द्रव्य की प्रक्रिया निरन्तर चालू है। स्वर्णपिण्ड से एक कलाकार घट बनाता है, फिर

१ नासमुद्र समुद्रो वा समुद्राशो यथैव हि ।

नाय वस्तु न चावस्तु, वस्त्वशो कथ्यते बुधैः ।

उस स्वर्णघट को तोड़कर मुकुट बनाता है। यहाँ प्रथम पिण्ड के विनाश से घट की और घट के विनाश से मुकुट की उत्पत्ति होती है, मगर स्वर्णद्रव्य सब अवस्थाओं में विद्यमान रहता है।^१ यह द्रव्य से नित्यता और पर्याय से अनित्यता है। जिसने दूध ही ग्रहण करने का नियम अंगीकार किया है वह दधि नहीं खाता। दधि खाने का नियम लेने वाला दूध का सेवन नहीं करता। किन्तु गोरस का त्याग कर देने वाला दोनों का सेवन नहीं करता।^२ इससे स्पष्ट है कि दुग्ध का विनाश, दधि की उत्पत्ति और गोरस की स्थिरता होने से वस्तु का पर्याय से उत्पाद-विनाश होने पर भी द्रव्य से द्रव्य रहता है। इस उदाहरण से वस्तु की सामान्य-विशेषात्मकता भी प्रमाणित हो जाती है।

आशय यह है कि प्रत्येक वस्तु के दो मुख्य अंश हैं—द्रव्य और पर्याय। अतएव द्रव्य को प्रधान रूप से ग्रहण करने वाला दृष्टिकोण द्रव्याधिक नय और पर्याय को ग्रहण करने वाला पर्यायाधिक नय कहलाता है। यद्यपि वस्तुगत अनन्त धर्मों को ग्रहण करने वाले अभिप्राय भी अनन्त होते हैं, और इस कारण नयों की सख्या का अवधारण नहीं किया जा सकता,^३ तथापि उन सबका समावेश द्रव्याधिक और पर्यायाधिक, इन दो नयों में ही हो जाता है। जिस दृष्टिकोण में द्रव्य की प्रधानता हो वह द्रव्याधिक नय कहलाता है और जिसमें पर्याय की मुख्यता हो वह पर्यायाधिक नय है।^४ जैन साहित्य में नयविषयक अनेक ग्रन्थों का निर्माण हुआ है। अधिक जानकारी के लिए पाठकों को उन ग्रन्थों का अवलोकन करना चाहिए। विस्तार भय से यहाँ अधिक नहीं लिखा गया है।

१ घटमौलिमुवर्णार्थी, नाशोत्पादस्थितिष्वयम् ।

शोक-प्रमोद-माध्यस्थ्य, जनो याति सहेतुकम् ॥

—आचार्य समन्तभद्र

२ पयोव्रतो न दध्यत्ति, न पयोत्ति दधिन्नत ।

अगोरसन्नतो नोभे, तस्मात्तत्त्व त्रयात्मकम् ॥

—आचार्य समन्तभद्र

३ जावइया वयणपहा, तावइया चेव ह्वत्ति नयवाया । —सन्मत्तितर्क, आचार्य सिद्धसेन

४ व्यासतोऽनेकविकल्प । समासतस्तु द्विभेदो द्रव्याधिक पर्यायाधिकश्च ।

—प्रमाणनयतत्त्वालोक अ० ७।४।५

□ सप्तभगी : स्वरूप और दर्शन

- सप्तभगी
- सप्तभगी और अनेकान्त
- स्याद्वाद के भगो का आगमकालीन रूप
- भग कथन-पद्धति
- प्रथम भग
- द्वितीय भग
- तृतीय भग
- चतुर्थ भग
- पाँचवाँ भग
- छठा भग
- सातवाँ भग
- चतुष्टय की परिभाषा
- स्यात् शब्द का प्रयोग
- अन्य दर्शनों से
- प्रमाण-सप्तभगी
- नय-सप्तभगी
- काल आदि की दृष्टि से
- व्याप्य-व्यापक भाव
- अनन्त भगी नहीं
- सप्तभगी का इतिहास

सप्तमगी : स्वरूप और दर्शन

अनेकान्तवाद जैनदर्शन की चिन्तन-धारा का मूल स्रोत है, जैन-दर्शन का हृदय है, जैन-वाङ्मय का एक भी ऐसा वाक्य नहीं जिसमें अनेकान्तवाद का प्राण-तत्त्व न रहा हो। यदि यह कह दिया जाय तो तनिक भी अतिशयोक्ति नहीं होगी कि जहाँ पर जैनधर्म है वहाँ पर अनेकान्तवाद है और जहाँ पर अनेकान्तवाद है वहाँ पर जैनधर्म है। जैनधर्म और अनेकान्तवाद एक-दूसरे के पर्यायवाची हैं। यही कारण है कि आचार्य सिद्धसेन दिवाकर ने अपने सन्मति प्रकरण ग्रन्थ में अनेकान्तवाद को नमस्कार करते हुए उसे त्रिभुवन का, अखिल ब्रह्माण्ड का गुरु कहा है। अनेकान्त के बिना ससार का कोई भी व्यवहार समीचीन रूप में सिद्ध नहीं हो सकता।^१

सांख्यदर्शन का पूर्ण विकास प्रकृति और पुरुषवाद में हुआ है। वेदात दर्शन का उत्कृष्ट विकास चिद् अद्वैत में हुआ है। बौद्धदर्शन का महान् विकास विज्ञानवाद में हुआ है। वैसे ही जैनदर्शन का चरम विकास अनेकान्तवाद एव स्याद्वाद में हुआ है। स्याद्वाद और अनेकान्तवाद को समझने के पूर्व प्रमाण और नय को समझना चाहिए। प्रमाण और नय तभी अच्छी तरह से समझ में आ सकते हैं जब सप्तमगी को ठीक तरह से समझा जाय। प्रमाण और नय की विवक्षा वस्तुगत अनेकान्त के परिवोध के लिए है और सप्तमगी की व्यवस्था तत्प्रतिपादक वचन पद्धति के परिज्ञान के लिए है। प्रमाण और नय के सम्बन्ध में अन्यत्र विस्तार से प्रकाश डाला जा चुका है, अतः यहाँ सप्तमगी के सम्बन्ध में विवेचन करेंगे।

सप्तमगी

प्रश्न है—सप्तमगी क्या है ? उसका क्या प्रयोजन है ? उसका क्या उपयोग है ?

१ जेण विणा लोगस्स वि, ववहारो सन्वहा ण णिवडइ ।

तस्स भुवणेक्क-गुरुणो, णमो अणेगत्त-वायस्स ॥

इन सभी प्रश्नों के उत्तर जैनाचार्यों ने दिये हैं। ससार की प्रत्येक वस्तु के किसी भी एक धर्म के स्वरूप-कथन में सात प्रकार के वचनों का प्रयोग किया जा सकता है। इसी को सप्तभगी कहते हैं।^१

वस्तु के यथार्थ परिज्ञान के लिए नय और प्रमाण की नितान्त आवश्यकता है। नय और प्रमाण से ही यथार्थ ज्ञान होता है।^२ अधिगम भी स्वार्थ और परार्थ रूप से दो प्रकार का है। ज्ञानात्मक स्वार्थ है और शब्दात्मक परार्थ है। दूसरों के परिज्ञान के लिए शब्दों का प्रयोग किया जाता है अतः भग का प्रयोग परार्थ है। परार्थ अधिगम भी प्रमाण-वाक्य और नय-वाक्य के रूप में दो प्रकार का है। इसी आधार से प्रमाणसप्तभगी और नयसप्तभगी ये दो भेद किये गये हैं।^३ प्रमाण-वाक्य सकलादेश है क्योंकि उससे समग्र धर्मात्मक वस्तु का प्रधान रूप से बोध होता है। नय-वाक्य विकलादेश है क्योंकि उससे वस्तु के एक धर्म का ही बोध होता है। जैनदृष्टि से वस्तु अनन्त धर्मात्मक है।^४

मल्लिषेण ने स्याद्वादमजरी में वस्तु की परिभाषा करते हुए लिखा—जिसमें गुण और पर्याय रहते हों, वह वस्तु है। तत्त्व, पदार्थ और द्रव्य ये वस्तु के पर्यायवाची हैं।^५

आचार्य अकलक ने सप्तभगी की परिभाषा इस प्रकार की है—‘प्रश्न समुत्पन्न होने पर एक वस्तु में अविरोध भाव से जो एक धर्म विषयक विधि और निषेध की कल्पना की जाती है उसे सप्तभगी कहा जाता है।’^६

१ (क) सप्तभि प्रकारैर्वचन-विन्यास सप्तभङ्गीतिगीयते

—स्याद्वाद मजरी का०, २३ की टीका

(ख) सप्ताना-भङ्गाना-वाक्याना, समाहार समूह, सप्तभङ्गीति।

—सप्तभगीतरंगिणी पृ० १

२ तत्त्वार्थसूत्र १।६

३ अधिगमो द्विविधः स्वार्थं परार्थश्चेति। स्वार्थाधिगमो ज्ञानात्मको परार्थाधिगमः शब्दरूपः। स च द्विविधः प्रमाणात्मको नयात्मकश्चेति इयमेव प्रमाणसप्तभगी च कथ्यते।

—सप्तभगीतरंगिणी पृ० १

४ अनन्त धर्मात्मकमेव तत्त्वम्,

—अन्ययोग व्यवच्छेदिका कारिका २२

५ वसन्ति गुण-पर्याया अस्मिन्निति वस्तु-धर्माधर्माज्जाश-पुद्गलकालजीवलक्षण द्रव्यषट्कम्।

—स्याद्वाद मजरी कारिका २३ वृत्ति

६ प्रश्नवशादेकस्मिन् वस्तुन्यविरोधेन विधि-प्रतिषेध विकल्पना सप्तभगी।

—तत्त्वार्थ राजवातिक १।६।५१

वस्तु के एक धर्म सम्बन्धी प्रश्न सात ही प्रकार से हो सकते हैं, इसलिए भग भी सात ही है। जिज्ञासा सात ही प्रकार की होती है इसलिए प्रश्न भी सात ही प्रकार के होते हैं। शकाएँ भी सात ही प्रकार की होती हैं, इसलिए जिज्ञासाएँ भी सात ही प्रकार की होती हैं। किसी भी एक ही धर्म के विषय में सात ही भग होने से इसे सप्तभगी कहते हैं। गणित के नियम के अनुसार भी तीन मूल वचनों के सयोगी, असयोगी और अपुनरुक्त ये सात भग ही हो सकते हैं, न अधिक होते हैं न कम। भग का अर्थ विकल्प, प्रकार और भेद है।

सप्तभगी और अनेकान्त

वस्तु अनेकान्तात्मक है और उसको प्रतिपादित करने वाली निर्दोष भाषा-पद्धति स्याद्वाद है। उसी में सप्तभगी का रहस्य रहा हुआ है। अनेकान्तदृष्टि से हर एक वस्तु में सामान्यरूप से, विशेषरूप से, भिन्नता की अपेक्षा से, अभिन्नता की अपेक्षा से, नित्यत्व की दृष्टि से, अनित्यत्व की दृष्टि से, सत्ता रूप से, असत्ता रूप से अनन्त धर्म हैं। प्रत्येक धर्म अपने प्रतिपक्षी धर्म के साथ वस्तु में रहता है। दो प्रतिपक्षी धर्मों में परस्पर विरोध नहीं होता, क्योंकि वे अपेक्षा भेद से सापेक्ष होते हैं। इस प्रकार यथार्थ ज्ञान ही अनेकान्त दृष्टि का प्रयोजन है। अनेकान्त अनन्त धर्मात्मक वस्तु स्वरूप की एक दृष्टि है और स्याद्वाद या सप्तभगी उस मूल ज्ञानात्मक दृष्टि को अभिव्यक्त करने की अपेक्षा को सूचन करने वाली एक वचन पद्धति है। अनेकान्त वाच्य है और स्याद्वाद वाचक है, उसे समझाने का एक उपाय है। क्षेत्र की दृष्टि से अनेकान्त व्यापक है, विषय प्रतिपादन की दृष्टि से स्याद्वाद व्याप्य है। दोनों में व्याप्य-व्यापक-भाव सम्बन्ध रहा हुआ है।

स्याद्वाद के भगों का आगमकालीन रूप

आगम साहित्य में जिस प्रकार स्याद्वाद का रूप बताया गया है उसी का हम यहाँ निरूपण करेंगे, जिससे यह ज्ञात हो सके कि सप्तभगी का रूप नूतन नहीं है किन्तु आगम साहित्य में उस पर चर्चा की गई है। वाद के आचार्यों ने उन्हीं भगों का दार्शनिक दृष्टि से विश्लेषण किया है।

गौतम ने प्रश्न किया—भगवन् ! रत्नप्रभा पृथ्वी आत्मा है या अन्य है ?

उत्तर में भगवान् ने कहा—(१) रत्नप्रभा पृथ्वी स्यात् आत्मा है।

(२) रत्नप्रभा पृथ्वी स्यात् आत्मा नहीं है।

(३) रत्नप्रभा पृथ्वी स्यात् अवक्तव्य है।

इन तीनों भगो को सुनकर गौतम ने भगवान् से पुन प्रश्न किया कि आप एक ही पृथ्वी को इतने प्रकार से किस अपेक्षा से कहते हैं ?

उत्तर में भगवान् ने कहा—

- (१) आत्मा के आदेश से आत्मा है ।
- (२) पर के आदेश से आत्मा नहीं है ।
- (३) उभय के आदेश से अवक्तव्य है ।^१

गौतम ने रत्नप्रभा की भाँति अन्य पृथ्वियों, देवलोक और सिद्धशिला के सम्बन्ध में पूछा है, और उत्तर भी उसी प्रकार प्राप्त हुआ । उसके बाद परमाणु के सम्बन्ध में भी पूछा, पूर्ववत् ही उत्तर मिला । किन्तु जब उन्होंने द्विप्रदेशिक स्कन्ध के विषय में पूछा, तब महावीर ने उत्तर इस प्रकार दिया । इसमें भगो का आधिक्य है । वह इस प्रकार है—

- (१) द्विप्रदेशी स्कन्ध स्यात् आत्मा है ।
- (२) द्विप्रदेशी स्कन्ध स्यात् आत्मा नहीं है ।
- (३) द्विप्रदेशी स्कन्ध स्यात् अवक्तव्य है ।
- (४) द्विप्रदेशी स्कन्ध स्यात् आत्मा है और आत्मा नहीं है ?
- (५) द्विप्रदेशी स्कन्ध स्यात् आत्मा है और अवक्तव्य है ।
- (६) द्विप्रदेशी स्कन्ध स्यात् आत्मा नहीं है और अवक्तव्य है ।

इन भगो की योजना के अपेक्षा कारण के सम्बन्ध में गौतम के प्रश्न के उत्तर में महावीर ने कहा—

- (१) द्विप्रदेशी स्कन्ध आत्मा के आदेश से आत्मा है ।
- (२) पर के आदेश से आत्मा नहीं है ।
- (३) उभय के आदेश से अवक्तव्य है ।
- (४) एकदेश सद्भावपर्यायो से आदिष्ट है और दूसरा अश असद्भावपर्यायो से आदिष्ट है अतः द्विप्रदेशी स्कन्ध आत्मा है और आत्मा नहीं है ।^२
- (५) एकदेश सद्भावपर्यायो से आदिष्ट है और एकदेश उभय पर्यायो से आदिष्ट है, अतएव द्विप्रदेशी स्कन्ध आत्मा है और अवक्तव्य है ।

१ भगवती शतक १२, ३०१०

२ एक ही स्कन्ध के भिन्न-भिन्न अंशों में विवक्षा भेद का आश्रय लेने से चीथे से आगे सभी भग होते हैं । इन्हीं विकलादेशी भगो को बताने की प्रक्रिया प्रस्तुत वाक्य से प्रारम्भ होती है ।

(६) एक देश असद्भावपर्यायो से आदिष्ट है और दूसरा देश तदुभयपर्यायो से आदिष्ट है। अतः द्विप्रदेशी स्कध आत्मा नहीं है और अवक्तव्य है।

उसके पश्चात् गौतम ने त्रिप्रदेशिक स्कध के विषय में वैसा ही प्रश्न पूछा, उसका उत्तर निम्न प्रकार से दिया—

- (१) त्रिप्रदेशी स्कध स्यात् आत्मा है।
- (२) त्रिप्रदेशी स्कध स्यात् आत्मा नहीं है।
- (२) त्रिप्रदेशी स्कध स्यात् अवक्तव्य है।
- (४) त्रिप्रदेशी स्कध स्यात् आत्मा है और आत्मा नहीं है।
- (५) त्रिप्रदेशी स्कध स्यात् आत्मा है और दो आत्मा नहीं हैं।
- (६) त्रिप्रदेशी स्कध स्यात् (दो) आत्माएँ हैं और आत्मा नहीं है।
- (७) त्रिप्रदेशी स्कध स्यात् आत्मा है और अवक्तव्य है।
- (८) त्रिप्रदेशी स्कध स्यात् आत्मा है और (दो) अवक्तव्य है।
- (९) त्रिप्रदेशी स्कध स्यात् (दो) आत्माएँ हैं और अवक्तव्य है।
- (१०) त्रिप्रदेशी स्कध स्यात् आत्मा नहीं है और अवक्तव्य है।
- (११) त्रिप्रदेशी स्कध स्यात् आत्मा नहीं है और (दो) अवक्तव्य है।
- (१२) त्रिप्रदेशी स्कध स्यात् (दो) आत्माएँ नहीं हैं और अवक्तव्य है।
- (१३) त्रिप्रदेशी स्कध स्यात् आत्मा है, आत्मा नहीं है और अवक्तव्य है।

गौतम ने जब पूछा कि भगवन् आप ये भग किस अपेक्षा से बताते हैं ? तब भगवान् ने उत्तर दिया—

- (१) त्रिप्रदेशी स्कध आत्मा के आदेश से आत्मा है।
- (२) त्रिप्रदेशी स्कध पर के आदेश से आत्मा नहीं है।
- (३) त्रिप्रदेशी स्कध तदुभय के आदेश से अवक्तव्य है।
- (४) एकदेश सद्भाव पर्यायो से आदिष्ट है और एकदेश असद्भाव पर्यायो से आदिष्ट है। इसलिए त्रिप्रदेशी स्कध आत्मा है और आत्मा नहीं है।

(५) एकदेश सद्भाव पर्यायो से आदिष्ट है और दो देश असद्भाव पर्यायो से आदिष्ट है अतः त्रिप्रदेशी स्कध आत्मा है दो आत्माएँ नहीं हैं।

(६) दो देश सद्भावपर्यायो से आदिष्ट है और एक देश असद्भाव पर्यायो से आदिष्ट है, अतएव त्रिप्रदेशी स्कन्ध (दो) आत्माएँ हैं, और आत्मा नहीं है ।

(७) एकदेश सद्भाव पर्यायो से आदिष्ट है और दूसरा देश तदुभय पर्यायो से आदिष्ट है अत त्रिप्रदेशी स्कन्ध आत्मा है और अवक्तव्य है ।

(८) एक देश सद्भाव पर्यायो से आदिष्ट है और दो देश तदुभय पर्यायो से आदिष्ट है, अतएव त्रिप्रदेशी स्कन्ध आत्मा है और (दो) अवक्तव्य है ।

(९) दो देश सद्भावपर्यायो से आदिष्ट है और एक देश तदुभय पर्यायो से आदिष्ट है इसलिए त्रिप्रदेशी स्कन्ध (दो) आत्माएँ हैं और अवक्तव्य है ।

(१०) एक देश आदिष्ट है, असद्भावपर्यायो से और दूसरा देश आदिष्ट है तदुभय पर्यायो से । अतएव त्रिप्रदेशी स्कन्ध आत्मा नहीं है और अवक्तव्य है ।

(११) एक देश आदिष्ट है, असद्भावपर्यायो से और दो देश आदिष्ट है तदुभय पर्यायो से । अतएव त्रिप्रदेशी स्कन्ध आत्मा नहीं है और (दो) अवक्तव्य है ।

(१२) दो देश असद्भावपर्यायो से आदिष्ट है और एक देश तदुभय पर्यायो से आदिष्ट है अत त्रिप्रदेशी स्कन्ध (दो) आत्माएँ नहीं हैं और अवक्तव्य है ।

(१३) एक देश सद्भावपर्यायो से आदिष्ट है, एक देश असद्भावपर्यायो से आदिष्ट है और एक देश तदुभय पर्यायो से आदिष्ट है अतएव त्रिप्रदेशी स्कन्ध आत्मा है, आत्मा नहीं है और अवक्तव्य है ।

इसके पश्चात् गौतम ने चतुष्प्रदेशी स्कन्ध के सम्बन्ध में वही प्रश्न किया । उत्तर में भगवान् ने १६ भग्न किये । गौतम ने पुन अपेक्षा कारण के विषय में पूछा, तब निम्न उत्तर प्रदान किया—

(१) चतुष्प्रदेशी स्कन्ध आत्मा के आदेश से आत्मा है ।

(२) चतुष्प्रदेशी स्कन्ध पर के आदेश से आत्मा नहीं है ।

(३) चतुष्प्रदेशी स्कन्ध तदुभय के आदेश से अवक्तव्य है ।

(४) एक देश आदिष्ट है सद्भावपर्यायो से और एक देश आदिष्ट

है असद्भावपर्यायो से, अतएव चतुष्प्रदेशी स्कन्ध आत्मा है और आत्मा नहीं है ।

(५) एक देश आदिष्ट है सद्भावपर्यायो से और अनेक देश आदिष्ट है असद्भावपर्यायो से, अत चतुष्प्रदेशी स्कन्ध आत्मा है और (अनेक) आत्माएँ नहीं है ।

(६) अनेक देश आदिष्ट है सद्भावपर्यायो से और एक देश आदिष्ट है असद्भावपर्यायो से, अत चतुष्प्रदेशी स्कन्ध (अनेक) आत्माएँ है और आत्मा नहीं है ।

(७) दो देश आदिष्ट है सद्भावपर्यायो से और दो देश आदिष्ट है असद्भावपर्यायो से, अत चतुष्प्रदेशी स्कन्ध (दो) आत्माएँ है और (दो) आत्माएँ नहीं है ।

(८) एक देश आदिष्ट है सद्भावपर्यायो से और एक देश आदिष्ट है तदुभयपर्यायो से, अत चतुष्प्रदेशी स्कन्ध आत्मा है और अवक्तव्य है ।

(९) एक देश आदिष्ट है असद्भावपर्यायो से और अनेक देश आदिष्ट है तदुभयपर्यायो से, अत चतुष्प्रदेशी स्कन्ध आत्मा है और (अनेक) अवक्तव्य है ।

(१०) अनेक देश आदिष्ट है सद्भावपर्यायो से और एक देश आदिष्ट है तदुभयपर्यायो से, अत चतुष्प्रदेशी स्कन्ध (अनेक) आत्माएँ है और अवक्तव्य है ।

(११) दो देश आदिष्ट है सद्भावपर्यायो से और दो देश आदिष्ट है तदुभय पर्यायो से, अत चतुष्प्रदेशी स्कन्ध (दो) आत्माएँ है और (दो) अवक्तव्य है ।

(१२) एक देश आदिष्ट है असद्भावपर्यायो से और एक देश आदिष्ट है तदुभय पर्यायो से, अतएव चतुष्प्रदेशी आत्मा नहीं है और अवक्तव्य है ।

(१३) एक देश आदिष्ट है असद्भावपर्यायो से और अनेक देश आदिष्ट है तदुभय पर्यायो से, अतएव चतुष्प्रदेशी स्कन्ध आत्मा नहीं है और (अनेक) अवक्तव्य है ।

(१४) अनेक देश आदिष्ट है असद्भावपर्यायो से और एक देश आदिष्ट है तदुभयपर्यायो से, अतएव चतुष्प्रदेशी स्कन्ध (अनेक) आत्माएँ नहीं है और अवक्तव्य है ।

(१५) दो देश आदिष्ट है असद्भावपर्यायो से और दो देश आदिष्ट है तदुभयपर्यायो से, अतएव चतुष्प्रदेशी स्कन्ध (दो) आत्माएँ नहीं है और (दो) अवक्तव्य है ।

(१६) एक देश सद्भावपर्यायो से आदिष्ट है, एक देश असद्भाव पर्यायो से आदिष्ट है और एक देश तदुभयपर्यायो से आदिष्ट है, इसलिए चतुष्प्रदेशी स्कन्ध आत्मा है, नहीं है और अवक्तव्य है ।

(१७) एक देश सद्भावपर्यायो से आदिष्ट है, एक देश असद्भाव पर्यायो आदिष्ट है, और दो देश तदुभयपर्यायो से आदिष्ट है, इसलिए चतुष्प्रदेशी स्कन्ध आत्मा है, नहीं है और (दो) अवक्तव्य है ।

(१८) एक देश सद्भावपर्यायो से आदिष्ट है, दो देश असद्भाव पर्यायो से आदिष्ट है और एक देश तदुभयपर्यायो से आदिष्ट है, इसलिए चतुष्प्रदेशी स्कन्ध आत्मा है (दो) नहीं है और अवक्तव्य है ।

(१९) दो देश सद्भावपर्यायो से आदिष्ट है, एक देश असद्भाव-पर्यायो से आदिष्ट है और एक देश तदुभयपर्यायो से आदिष्ट है, इसलिए चतुष्प्रदेशी स्कन्ध (दो) आत्माएँ है, नहीं है और अवक्तव्य है ।

इसके पश्चात् पञ्च प्रदेशिक स्कन्ध के सम्बन्ध में वे ही प्रश्न हैं, और भिन्न-भिन्न अपेक्षाओं के साथ भगवान् २२ भगो में उत्तर प्रदान करते हैं—

(१) पञ्चप्रदेशी स्कन्ध आत्मा के आदेश से आत्मा है ।

(२) पञ्च प्रदेशी स्कन्ध पर के आदेश से आत्मा नहीं है ।

(३) पञ्चप्रदेशी स्कन्ध तदुभय के आदेश से अवक्तव्य है ।

(४), (५), (६) ये तीन भग चतुष्प्रदेशी स्कन्ध के समान हैं ।

(७) दो या तीन देश आदिष्ट है, सद्भावपर्यायो से और दो या तीन देश आदिष्ट है असद्भावपर्यायो से अतएव पञ्चप्रदेशी स्कन्ध (दो या तीन) आत्माएँ हैं और (दो या तीन) आत्माएँ नहीं हैं । [सद्भाव-पर्यायो में यदि दो देश लेने हो तो असद्भावपर्यायो में तीन देश लेने चाहिए और सद्भावपर्यायो में यदि तीन देश लेने हो तो असद्भावपर्यायो में दो देश लेने चाहिए ।]

(८), (९), (१०) ये तीन भग चतुष्प्रदेशी स्कन्ध के समान हैं ।

(११) दो या तीन देश आदिष्ट हैं सद्भावपर्यायो से और दो या तीन देश आदिष्ट हैं तदुभयपर्यायो से, अतएव पञ्चप्रदेशी स्कन्ध (दो या तीन) आत्माएँ हैं और (दो या तीन) अवक्तव्य है ।

(१२), (१३), (१४) ये तीन भग भी चतुष्प्रदेशी स्कन्ध के समान समझने चाहिए ।

(१५) दो या तीन देश आदिष्ट है तदुभयपर्यायो से, और दो या तीन देश आदिष्ट है असद्भावपर्यायो से, अतएव पंचप्रदेशी स्कन्ध (दो या तीन) आत्मायें नहीं है और (दो या तीन) अवक्तव्य है ।

(१६) यह भग भी चतुष्प्रदेशी स्कन्ध के समान है ।

(१७) एक देश सद्भावपर्यायो से आदिष्ट है, एक देश असद्भावपर्यायो से आदिष्ट है और अनेक देश तदुभयपर्यायो से आदिष्ट हैं, अतः पंचप्रदेशी स्कन्ध आत्मा है, आत्मा नहीं है और (अनेक) अवक्तव्य है ।

(१८) एक देश सद्भावपर्यायो से आदिष्ट है अनेक देश असद्भावपर्यायो से आदिष्ट है और एक देश तदुभयपर्यायो से आदिष्ट हैं, अतः पंचप्रदेशी स्कन्ध आत्मा है (अनेक) आत्माएँ नहीं हैं और अवक्तव्य है ।

(१९) एक देश सद्भावपर्यायो से आदिष्ट है, दो देश असद्भावपर्यायो से आदिष्ट हैं और दो देश तदुभयपर्यायो से आदिष्ट है, अतः पंचप्रदेशी स्कन्ध आत्मा है (दो) आत्मायें नहीं है और (दो) अवक्तव्य है ।

(२०) अनेक देश आदिष्ट है सद्भावपर्यायो से, एक देश आदिष्ट है असद्भावपर्यायो से और एक देश आदिष्ट है तदुभयपर्यायो से । अतः पंचप्रदेशी स्कन्ध (अनेक) आत्मायें हैं, आत्मा नहीं है और अवक्तव्य है ।

(२१) दो देश आदिष्ट हैं सद्भावपर्यायो से, एक देश आदिष्ट है असद्भावपर्यायो से और दो देश आदिष्ट है तदुभयपर्यायो से, अतः दो आत्माएँ हैं, आत्मा नहीं है और (दो) अवक्तव्य है ।

(२२) दो देश आदिष्ट है सद्भावपर्यायो से, दो देश आदिष्ट हैं असद्भावपर्यायो से और एक देश आदिष्ट है तदुभयपर्यायो से, अतः पंचप्रदेशी स्कन्ध (दो) आत्माएँ हैं, (दो) आत्मायें नहीं है और अवक्तव्य है ।

इसी प्रकार षट्प्रदेशी स्कन्ध के २३ भग किये गये हैं, बाव्हीस भग तो पहले के समान ही हैं और २३ वाँ भग निम्न प्रकार है—

दो देश सद्भावपर्यायो से आदिष्ट हैं, दो देश असद्भावपर्यायो से आदिष्ट हैं और दो देश तदुभयपर्यायो से आदिष्ट हैं, इसलिए षट्प्रदेशी स्कन्ध (दो) आत्मायें हैं (दो) आत्मायें नहीं हैं और (दो) अवक्तव्य है ।'

उपर्युक्त भगो का अवलोकन करने पर हम इस निश्चय पर पहुँचते हैं कि स्याद्वाद से फलित होने वाली सप्तभगी वाद के आचार्यों की देन नहीं है। ५० दलसुख मालवणिया ने लिखा है^१—

(१) विधिरूप और निषेधरूप इन्ही दोनो विरोधी धर्मों को स्वीकार करने में ही स्याद्वाद के भगो का उत्थान है।

(२) दो विरोधी धर्मों के आधार पर विवक्षाभेद से शेष भगो की रचना होती है।

(३) मौलिक दो भगो के लिए और शेष सभी भगो के लिए अपेक्षा कारण अवश्य चाहिए। प्रत्येक भग के लिए स्वतन्त्र दृष्टि या अपेक्षा का होना आवश्यक है। प्रत्येक भङ्ग को स्वीकार क्यों किया जाता है, इस प्रश्न का स्पष्टीकरण जिससे हो वह अपेक्षा है, आदेश है, या दृष्टि है, या नय है।

(४) इन्ही अपेक्षाओं को सूचन करने के लिए, प्रत्येक भग-वाक्य में 'स्यात्' ऐसा पद रखा जाता है। इसी से यह वाद 'स्याद्वाद' कहलाता है, इस और अन्य सूत्र के आधार से इतना निश्चित है कि जिस वाक्य में साक्षात् अपेक्षा का उपादान हो वहाँ 'स्यात्' का प्रयोग नहीं किया गया और जहाँ अपेक्षा का साक्षात् उपादान नहीं है, वहाँ स्यात् का प्रयोग किया गया है, अतएव अपेक्षा का द्योतन करने के लिए 'स्यात्' पद का प्रयोग करना चाहिए।

(५) 'अवक्तव्य' यह भग तीसरा है। कुछ जैन दार्शनिकों ने इस भग को चौथा स्थान दिया है। आगम में अवक्तव्य का चौथा स्थान नहीं है। यह विचारणीय है कि अवक्तव्य को चौथा स्थान कब से, किसने और क्यों दिया।

(६) स्याद्वाद के भगो में सभी विरोधी धर्मयुगलो को लेकर सात ही भग होने चाहिए—न कम, न अधिक। इस प्रकार जो जैन दार्शनिकों ने व्यवस्था की है, वह निर्मूल नहीं है। क्योंकि त्रिप्रदेशिक स्कन्ध और उससे अधिक प्रदेशिक स्कन्धों के भगो की सख्या जो प्रस्तुत सूत्र में दी गयी है उससे यही मालूम होता है कि मूल भग सात वे ही हैं जो जैन दार्शनिकों ने अपने सप्तभगी के विवेचन में स्वीकृत किये हैं। जो अधिक भग सख्या सूत्र

मे निर्दिष्ट है वह मौलिक भगो के भेद के कारण नहीं है किन्तु एकवचन-बहुवचन भेद की विवक्षा के कारण ही है। यदि वचनभेदकृत सख्यावृद्धि को निकाल दिया जाय तो मौलिक भग सात ही रह जाते हैं। अतएव जो यह कहा जाता है कि आगम मे सप्तभगी नहीं है, वह भ्रममूलक है।

(७) सकलादेश-विकलादेश की कल्पना भी आगमिक सप्तभगी मे विद्यमान है। आगम के अनुसार प्रथम तीन भग सकलादेशी हैं और शेष चार भग विकलादेशी हैं।

भग कथन-पद्धति

शब्दशास्त्र की दृष्टि से प्रत्येक शब्द के मुख्य रूप से विधि और निषेध ये दो वाच्य होते हैं। प्रत्येक विधि के साथ निषेध और प्रत्येक निषेध के साथ विधि जुड़ी रहती है। एकान्त रूप से न कोई विधि सम्व है और न कोई निषेध ही। इकरार के साथ इन्कार और इन्कार के साथ इकरार रहा हुआ है। विधि और निषेध को लेकर जो सप्तभगी बनती है। वह इस प्रकार है—

- (१) स्याद् अस्ति ।
- (२) स्याद् नास्ति ।
- (३) स्याद् अस्ति-नास्ति ।
- (४) स्याद् अवक्तव्य ।
- (५) स्याद् अस्ति-अवक्तव्य ।
- (६) स्याद् नास्ति-अवक्तव्य ।
- (७) स्याद् अस्ति नास्ति अवक्तव्य ।

इस सप्तभगी मे अस्ति, नास्ति और अवक्तव्य ये मूल तीन भग हैं। इसमे तीन द्विसयोगी और एक त्रिसयोगी इस तरह चार भग मिलाने से सात भग होते हैं। अस्ति-नास्ति, अस्ति-अवक्तव्य और नास्ति-अवक्तव्य ये द्विसयोगी मङ्ग है। मूल तीन भग होने पर भी फलितायं रूप से सात भगो का उल्लेख भी आगम साहित्य मे प्राप्त होता है। जैसा कि पूर्व मे भगवती सूत्र के उल्लेख से भग बताये हैं, उनमे सात भगो का प्रयोग हुआ है।^१ पचास्तिकाय मे आचार्य कुन्द-कुन्द ने भी सात भगो का नाम बताकर सप्त-

भग का प्रयोग किया है ।^१ भगवती सूत्र^२ में तथा विशेषावश्यक भाष्य^३ में अवक्तव्य को तीसरा भग माना है । पचास्तिकाय^४ में कुन्द-कुन्द ने चौथा भग माना है और प्रवचनसार^५ में कुन्द-कुन्द ने ही तीसरा भग माना है । बाद के आचार्यों की रचनाओं में दोनों क्रमों का उल्लेख मिलता है ।

प्रथम भग

सप्तभगी को घट में घटाएंगे । घट में अनन्त धर्म है । उनमें एक धर्म सत्ता भी है । 'स्याद् अस्ति घट' घट कथञ्चित् सत् है । घट में अस्तित्व धर्म किस अपेक्षा से है, क्यों है और कैसे है ? इसका उत्तर प्रथम भग देता है ।

कथञ्चित् स्वचतुष्टय की अपेक्षा से घट का अस्तित्व है । हम जब यह कहते हैं कि घड़ा है तब हमारा उद्देश्य यही होता है कि घड़ा स्व-द्रव्य, स्व-क्षेत्र, स्व-काल और स्व-भाव की दृष्टि से है । घट के अस्तित्व की जो यहाँ पर विधि है वही भग है । स्व की अपेक्षा से अस्तित्व की विधि है । यदि किसी पदार्थ में स्वरूप से अस्तित्व का होना स्वीकार न किया जाय तो उसकी सत्ता ही नहीं रह जाएगी । वह सर्वथा असत् हो जाएगा और इस प्रकार समग्र विश्व शून्यमय बन जाएगा । अतएव प्रत्येक पदार्थ में स्वद्रव्य-क्षेत्र-काल-भाव से सत्ता अवश्य स्वीकार करनी चाहिए । किन्तु पर की अपेक्षा से वह नहीं है । कहा है—'सर्वमस्ति स्वरूपेण, पररूपेण नास्ति च' ससार की प्रत्येक वस्तु का अस्तित्व स्वरूप से होता ही है पर रूप से नहीं । यदि स्वयं से भिन्न अन्य समग्र पर-स्वरूपों में भी घट का अस्तित्व हो तो फिर घट, घट नहीं रह सकता । जलधारण आदि की क्रियाएँ घट में ही होती हैं पट में नहीं । पट का कार्य आच्छादन आदि करना है । स्मरण रखना चाहिए कि यदि वस्तुओं में अपने स्वरूप के समान, पर-स्वरूप की

१ सिय अत्थि-णत्थि उहय अव्वत्तव्व पुणो य तत्तिदय ।

दव्व खु सत्तभग आदेशवसेण समवदि ॥ —पचास्तिकाय गा० १४

२ भगवती सूत्र शतक १२, ३०१०, प्र० १६-२०

३ विशेषावश्यक भाष्य गा० २-३२

४ पचास्तिकाय गा० १४

५ अत्थि त्ति य णत्थि त्ति य हवदि अवत्तव्वमिदि पुणो दव्व ।

पज्जायेण द्दु केण वि तदुमयमादिदुमण वा ॥

—प्रवचनसार ज्ञेयाधिकार गा० ११५

सत्ता भी मानी जाए' तो उनमें स्व-पर विभाग किसी प्रकार घटित नहीं हो सकेगा। उसके अभाव में तो गुड और गोबर एक हो जायेगा, एतदर्थ प्रथम भग का अर्थ है घट की सत्ता सभी अपेक्षाओं से नहीं किन्तु एक अपेक्षा से है।

द्वितीय भग

'स्याद् नास्ति घट' यह द्वितीय भग है। प्रथम भग में स्व-चतुष्टय की अपेक्षा से अस्तित्व का प्रतिपादन था, तो द्वितीय भग में पर-चतुष्टय की अपेक्षा से निषेध किया गया है। प्रत्येक पदार्थ का विधि रूप भी है और निषेध रूप भी है। अस्तित्व के साथ नास्तित्व भी रहा हुआ है। विद्यानन्दी ने कहा है—सत्ता का निषेध, स्वाभिन्न अनन्त पर की अपेक्षा से है। यदि पर की अपेक्षा के समान स्व की अपेक्षा से भी अस्तित्व का निषेध माना जाये तो घट नि स्वरूप हो जाए।^१ यदि नि स्वरूपता स्वीकार करें तो स्पष्ट रूप से सर्वशून्यता का दोष आजाएगा, इसलिए द्वितीय भग यह बताता है कि पर रूपेण ही घट कथंचित् नहीं है।

तृतीय भग

'स्याद् अस्तिनास्ति घट' यह तृतीय भग है। इसमें पहले विधि की और फिर निषेध की क्रमशः विवक्षा की जाती है। इसमें स्वचतुष्टय की अपेक्षा से सत्ता का और पर-चतुष्टय की अपेक्षा से असत्ता का क्रमशः कथन किया गया है। प्रथम और द्वितीय भग में विधि और निषेध का पृथक्-पृथक् प्रतिपादन किया गया किन्तु तीसरे भग में क्रमशः दोनों का।

चतुर्थ भग

'स्याद् अवक्तव्यो घट' यह चतुर्थ भग है। शब्द की शक्ति सीमित है। जब वस्तुगत किसी भी धर्म की विधि का उल्लेख करते हैं, उस समय उसका निषेध रह जाता है और जिस समय निषेध का प्रतिपादन करते हैं तब विधि रह जाती है। विधि और निषेध का क्रमशः प्रतिपादन अस्ति, नास्ति के रूप में प्रथम और दूसरे भग में किया गया है, तीसरे

१ स्वरूपोपादानवत् पररूपोपादाने सर्वथा स्वपर-विभागाभावप्रसंगात्

—तत्त्वार्थ २७

२ पररूपापोहनवत् स्वरूपापोहने तु निरूपाख्यत्वप्रसंगात्।

—तत्त्वार्थ २७

भग मे अस्ति, नास्ति का क्रमशः उल्लेख किया गया है किन्तु विधि-निषेध की युगपद् वक्तव्यता मे कठिनाई है। उसका समाधान अवक्तव्य शब्द के द्वारा किया गया है। 'स्याद् अवक्तव्य' भग बताता है कि घट की वक्तव्यता युगपद् मे नहीं, क्रम मे ही होती है। स्याद् अवक्तव्य भग से यह स्पष्ट हो जाता है कि अस्तित्व नास्तित्व का युगपद् वाचक कोई भी शब्द नहीं है, इसलिए विधि-निषेध का युगपत्त्व अवक्तव्य है। किन्तु यह ध्यान रखना चाहिए कि वह अवक्तव्यत्व सर्वथा सर्वतोभावेन नहीं है। यदि इस प्रकार माना जायेगा तो एकान्त अवक्तव्य का दोष पैदा होगा, जो मिथ्या होने से मान्य नहीं है। ऐसी स्थिति मे हम घट को घट शब्द से या किसी भी अन्य शब्द से, यहाँ तक कि अवक्तव्य शब्द से भी नहीं कह सकेंगे। वस्तु का शब्द द्वारा प्रतिपादन करना असंभव हो जाएगा और वाच्य-वाचक भाव की कल्पना को कोई स्थान ही न रह जाएगा। इसलिए स्यात् अवक्तव्य भङ्ग सूचित करता है कि विधि-निषेध का युगपत्त्व अस्ति या नास्ति शब्द से अवक्तव्य है किन्तु वह अवक्तव्यत्व सर्वथा नहीं है। अवक्तव्य शब्द से तो वह युगपत्त्व वक्तव्य ही है।

पाँचवाँ भग

'स्याद् अस्ति अवक्तव्यो घट' यह पाँचवाँ भङ्ग है। यहाँ पर पहले समय मे विधि और दूसरे समय मे युगपत् विधि-निषेध की विवक्षा की गई है। इसमे पहले अस्ति के द्वारा स्वरूप से घट की सत्ता का कथन किया जाता है और दूसरे अवक्तव्य अश के द्वारा युगपत् विधि-निषेध का प्रतिपादन किया जाता है। पाँचवे भङ्ग का अर्थ है घट है, और अवक्तव्य भी है।

छठा भग

'स्याद् नास्ति अवक्तव्यो घट' यहाँ पर पहले समय मे निषेध और दूसरे समय मे एक साथ (युगपद्) विधि-निषेध की विवक्षा होने से घट नहीं है और वह अवक्तव्य है, यह कथन किया गया है।

सातवाँ भग

'स्याद् अस्ति नास्ति अवक्तव्यो घट' यहाँ पर क्रम से पहले समय मे विधि, दूसरे समय मे निषेध और तीसरे समय मे एक साथ मे युगपद् विधि-निषेध की दृष्टि से घट है, घट नहीं है, घट अवक्तव्य है। इस प्रकार कहा गया है।

सत्ता भी मानी जाए' तो उनमें स्व-पर विभाग किसी प्रकार घटित नहीं हो सकेगा। उसके अभाव में तो गुड और गोबर एक हो जायेगा, एतदर्थ प्रथम भग का अर्थ है घट की सत्ता सभी अपेक्षाओं से नहीं किन्तु एक अपेक्षा से है।

द्वितीय भग

'स्याद् नास्ति घट' यह द्वितीय भग है। प्रथम भग में स्व-चतुष्टय की अपेक्षा से अस्तित्व का प्रतिपादन था, तो द्वितीय भग में पर-चतुष्टय की अपेक्षा से निषेध किया गया है। प्रत्येक पदार्थ का विधि रूप भी है और निषेध रूप भी है। अस्तित्व के साथ नास्तित्व भी रहा हुआ है। मिथ्यानन्दी ने कहा है—सत्ता का निषेध, स्वाभिन्न अनन्त पर की अपेक्षा से है। यदि पर की अपेक्षा के समान स्व की अपेक्षा से भी अस्तित्व का निषेध माना जाये तो घट निःस्वरूप हो जाए।^२ यदि निःस्वरूपता स्वीकार करें तो स्पष्ट रूप से सर्वगुण्यता का दोष आजाएगा, इसलिए द्वितीय भग यह बताता है कि पर रूपेण ही घट कथंचित् नहीं है।

तृतीय भग

'स्याद् अस्तिनास्ति घट' यह तृतीय भग है। इसमें पहले विधि की और फिर निषेध की क्रमशः विवक्षा की जाती है। इसमें स्व-चतुष्टय की अपेक्षा से सत्ता का और पर-चतुष्टय की अपेक्षा से असत्ता का क्रमशः कथन किया गया है। प्रथम और द्वितीय भग में विधि और निषेध का पृथक्-पृथक् प्रतिपादन किया गया किन्तु तीसरे भग में क्रमशः दोनों का।

चतुर्थ भग

'स्याद् अवक्लव्यो घट' यह चतुर्थ भग है। शब्द की शक्ति सीमा है। जब वस्तुगत किसी भी भग की विधि का उल्लेख करते हैं, उस भग से उभरा निषेध रह जाता है और जिस भग से निषेध का प्रतिपादन किया है तब विधि रह जाती है। विधि और निषेध का क्रमशः प्रतिपादन अस्ति, नास्ति के रूप में प्रथम और दूसरे भग में किया गया है, जिस

१. स्वरूपोपाश्रयता परम्य, तादृशे भवेत् स्वरूप विनाशप्रसङ्गमिति । म. ध. १. ११ ।

भग मे अस्ति, नास्ति का क्रमशः उल्लेख किया गया है किन्तु विधि-निषेध की युगपद् वक्तव्यता मे कठिनाई है। उसका समाधान अवक्तव्य शब्द के द्वारा किया गया है। 'स्याद् अवक्तव्य' भग बताता है कि घट की वक्तव्यता युगपद् मे नहीं, क्रम मे ही होती है। स्याद् अवक्तव्य भग से यह स्पष्ट हो जाता है कि अस्तित्व नास्तित्व का युगपद् वाचक कोई भी शब्द नहीं है, इसलिए विधि-निषेध का युगपत्त्व अवक्तव्य है। किन्तु यह ध्यान रखना चाहिए कि वह अवक्तव्यत्व सर्वथा सर्वतोभावेन नहीं है। यदि इस प्रकार माना जायेगा तो एकान्त अवक्तव्य का दोष पैदा होगा, जो मिथ्या होने से मान्य नहीं है। ऐसी स्थिति मे हम घट को घट शब्द से या किसी भी अन्य शब्द से, यहाँ तक कि अवक्तव्य शब्द से भी नहीं कह सकेंगे। वस्तु का शब्द द्वारा प्रतिपादन करना असंभव हो जाएगा और वाच्य-वाचक भाव की कल्पना को कोई स्थान ही न रह जाएगा। इसलिए स्यात् अवक्तव्य भङ्ग सूचित करता है कि विधि-निषेध का युगपत्त्व अस्ति या नास्ति शब्द से अवक्तव्य है किन्तु वह अवक्तव्यत्व सर्वथा नहीं है। अवक्तव्य शब्द से तो वह युगपत्त्व वक्तव्य ही है।

पाँचवाँ भग

'स्याद् अस्ति अवक्तव्यो घट' यह पाँचवाँ भङ्ग है। यहाँ पर पहले समय मे विधि और दूसरे समय मे युगपत् विधि-निषेध की विवक्षा की गई है। इसमे पहले अस्ति के द्वारा स्वरूप से घट की सत्ता का कथन किया जाता है और दूसरे अवक्तव्य अश के द्वारा युगपत् विधि-निषेध का प्रतिपादन किया जाता है। पाँचवे भङ्ग का अर्थ है घट है, और अवक्तव्य भी है।

छठा भग

'स्याद् नास्ति अवक्तव्यो घट' यहाँ पर पहले समय मे निषेध और दूसरे समय मे एक साथ (युगपद्) विधि-निषेध की विवक्षा होने से घट नहीं है और वह अवक्तव्य है, यह कथन किया गया है।

सातवाँ भग

'स्याद् अस्ति नास्ति अवक्तव्यो घट' यहाँ पर क्रम से पहले समय मे विधि, दूसरे समय मे निषेध और तीसरे समय मे एक साथ मे युगपद् विधि-निषेध की दृष्टि से घट है, घट नहीं है, घट अवक्तव्य है। इस प्रकार कहा गया है।

सत्ता भी मानी जाए^१ तो उनमें स्व-पर विभाग किसी प्रकार घटित नहीं हो सकेगा। उसके अभाव में तो गुड और गोबर एक हो जायेगा, एतदर्थ प्रथम भग का अर्थ है घट की सत्ता सभी अपेक्षाओं से नहीं किन्तु एक अपेक्षा से है।

द्वितीय भग

‘स्याद् नास्ति घट’ यह द्वितीय भग है। प्रथम भग में स्व-चतुष्टय की अपेक्षा से अस्तित्व का प्रतिपादन था, तो द्वितीय भग में पर-चतुष्टय की अपेक्षा से निषेध किया गया है। प्रत्येक पदार्थ का विधि रूप भी है और निषेध रूप भी है। अस्तित्व के साथ नास्तित्व भी रहा हुआ है। विद्यानन्दी ने कहा है—सत्ता का निषेध, स्वाभिन्न अनन्त पर की अपेक्षा से है। यदि पर की अपेक्षा के समान स्व की अपेक्षा से भी अस्तित्व का निषेध माना जाये तो घट नि स्वरूप हो जाए।^२ यदि नि स्वरूपता स्वीकार करे तो स्पष्ट रूप से सर्वशून्यता का दोष आजाएगा, इसलिए द्वितीय भग यह बताता है कि पर रूपेण ही घट कथंचित् नहीं है।

तृतीय भग

‘स्याद् अस्तिनास्ति घट’ यह तृतीय भग है। इसमें पहले विधि की और फिर निषेध की क्रमशः विवक्षा की जाती है। इसमें स्वचतुष्टय की अपेक्षा से सत्ता का और पर-चतुष्टय की अपेक्षा से असत्ता का क्रमशः कथन किया गया है। प्रथम और द्वितीय भग में विधि और निषेध का पृथक्-पृथक् प्रतिपादन किया गया किन्तु तीसरे भग में क्रमशः दोनों का।

चतुर्थ भग

‘स्याद् अवक्तव्यो घट’ यह चतुर्थ भग है। शब्द की शक्ति सीमित है। जब वस्तुगत किसी भी धर्म की विधि का उल्लेख करते हैं, उस समय उसका निषेध रह जाता है और जिस समय निषेध का प्रतिपादन करते हैं तब विधि रह जाती है। विधि और निषेध का क्रमशः प्रतिपादन अस्ति, नास्ति के रूप में प्रथम और दूसरे भग में किया गया है, तीसरे

१ स्वरूपोपादानवत् पररूपोपादाने सर्वथा स्वपर-विभागाभावप्रसंगात् । स चायुक्तः ।

—तत्त्वार्थ श्लोकवार्तिक १।६।५२

२ पररूपापोहनवत् स्वरूपापोहने तु निरूपाख्यत्वप्रसंगात् ।

—तत्त्वार्थ श्लोकवार्तिक १।६।५२

भग मे अस्ति, नास्ति का क्रमशः उल्लेख किया गया है किन्तु विधि-निषेध की युगपद् वक्तव्यता मे कठिनाई है। उसका समाधान अवक्तव्य शब्द के द्वारा किया गया है। 'स्याद् अवक्तव्य' भग वताता है कि घट की वक्तव्यता युगपद् मे नही, क्रम मे ही होती है। स्याद् अवक्तव्य भग से यह स्पष्ट हो जाता है कि अस्तित्व नास्तित्व का युगपद् वाचक कोई भी शब्द नही है, इसलिए विधि-निषेध का युगपत्त्व अवक्तव्य है। किन्तु यह ध्यान रखना चाहिए कि वह अवक्तव्यत्व सर्वथा सर्वतोभावेन नही है। यदि इस प्रकार माना जायेगा तो एकान्त अवक्तव्य का दोष पैदा होगा, जो मिथ्या होने से मान्य नही है। ऐसी स्थिति मे हम घट को घट शब्द से या किसी भी अन्य शब्द से, यहाँ तक कि अवक्तव्य शब्द से भी नही कह सकेंगे। वस्तु का शब्द द्वारा प्रतिपादन करना असभव हो जाएगा और वाच्य-वाचक भाव की कल्पना को कोई स्थान ही न रह जाएगा। इसलिए स्यात् अवक्तव्य भङ्ग सूचित करता है कि विधि-निषेध का युगपत्त्व अस्ति या नास्ति शब्द से अवक्तव्य है किन्तु वह अवक्तव्यत्व सर्वथा नही है। अवक्तव्य शब्द से तो वह युगपत्त्व वक्तव्य ही है।

पाँचवाँ भग

'स्याद् अस्ति अवक्तव्यो घट' यह पाँचवाँ भङ्ग है। यहाँ पर पहले समय मे विधि और दूसरे समय मे युगपत् विधि-निषेध की विवक्षा की गई है। इसमे पहले अस्ति के द्वारा स्वरूप से घट की सत्ता का कथन किया जाता है और दूसरे अवक्तव्य अश के द्वारा युगपत् विधि-निषेध का प्रतिपादन किया जाता है। पाँचवे भङ्ग का अर्थ है घट है, और अवक्तव्य भी है।

छठा भग

'स्याद् नास्ति अवक्तव्यो घट' यहाँ पर पहले समय मे निषेध और दूसरे समय मे एक साथ (युगपद्) विधि-निषेध की विवक्षा होने से घट नही है और वह अवक्तव्य है, यह कथन किया गया है।

सातवाँ भग

'स्याद् अस्ति नास्ति अवक्तव्यो घट' यहाँ पर क्रम से पहले समय मे विधि, दूसरे समय मे निषेध और तीसरे समय मे एक साथ मे युगपद् विधि-निषेध की दृष्टि से घट है, घट नही है, घट अवक्तव्य है। इस प्रकार कहा गया है।

चतुष्टय की परिभाषा

विधि और निषेध से प्रत्येक वस्तु का नियत रूप में परिज्ञान होता है। स्वचतुष्टय से जो वस्तु सत् है वही वस्तु पर-चतुष्टय से असत् है।^१ द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव यह चतुष्टय है। स्व-द्रव्य रूप में घट पुद्गल है, चेतन आदि पर-द्रव्य नहीं। स्व-क्षेत्र रूप में कपालादि स्वावयवों में है तन्तु आदि पर-अवयवों में नहीं। स्वकाल रूप में वह अपनी वर्तमान पर्यायों में है, किन्तु पर-पदार्थों की पर्यायों में नहीं है। स्वभाव रूप में स्वयं के लाल आदि गुणों में है, पर-पदार्थों के गुणों में नहीं है।

स्याद्वाद मजरी^२ में व्यवहारदृष्टि को लक्ष्य में रखकर द्रव्य की अपेक्षा पार्थिवत्व, क्षेत्र की अपेक्षा पाटलिपुत्रकत्व, काल की अपेक्षा शैशिरत्व और भाव की अपेक्षा श्यामत्व रूप लिखा है।

प्रत्येक वस्तु स्वद्रव्य, स्वक्षेत्र, स्वकाल और स्वभाव से सत् है, पर-द्रव्य, पर-क्षेत्र, पर-काल और पर-भाव से असत् है। इस प्रकार एक ही वस्तु सत् और असत् होने से बाधा और विरोध नहीं है। विश्व का प्रत्येक पदार्थ स्वचतुष्टय की अपेक्षा से है पर-चतुष्टय की अपेक्षा से नहीं है।

प्रत्येक भङ्ग निश्चयात्मक है, अनिश्चयात्मक नहीं। इसके लिए कई बार 'एव' (ही) शब्द का प्रयोग भी होता है जैसे 'स्याद् घट अस्त्येव'। यहाँ पर 'एव' शब्द स्वचतुष्टय की अपेक्षा निश्चित रूप से घट का अस्तित्व प्रकट करता है। 'एव' का प्रयोग न होने पर भी प्रत्येक कथन को निश्चयात्मक ही समझना चाहिए। स्याद्वाद सन्देह और अनिश्चय का समर्थक नहीं है। चाहे 'एव' शब्द का प्रयोग हो या न हो किन्तु यदि कोई वचन-प्रयोग स्याद्वाद सम्बन्धी है तो वह निश्चित ही है, वह 'एव' पूर्वक ही है।

स्यात् शब्द का प्रयोग

सप्तभगी में प्रत्येक भङ्ग में स्वधर्म मुख्य होता है और अन्य धर्म गौण होते हैं। गौण और मुख्य की विवक्षा के लिए ही 'स्यात्' शब्द का प्रयोग किया जाता है। 'स्यात्' शब्द जहाँ विवक्षित धर्म की मुख्य रूप से

१ अथ तद्यथा यदस्ति हि तदेव नास्तीति तच्चतुष्कं च द्रव्येण क्षेत्रेण च कालेन तथाऽथवापि भावेन।
—पञ्चाध्यायी १।२६३

२ स्याद्वादमजरी, कारिका २३

प्रतीति कराता है, वहाँ अविवक्षित धर्म का पूर्ण रूप से निषेध न कर उसका गौरवरूप से उपस्थापन करता है। शब्दशक्ति और वस्तुस्वरूप की विवेचना में वक्ता और श्रोता कुशल है तो 'स्यात्' शब्द के प्रयोग की आवश्यकता नहीं रहती।^१ अनेकान्त का प्रकाशन उसके बिना भी हो सकता है। उदाहरणार्थ—अहम् अस्मि—मैं हूँ। इस वाक्य में अहम् और अस्मि ये दो पद हैं। इन दोनों में से एक का प्रयोग होने से दूसरे का अर्थ अपने आप मालूम हो जाता है तथापि स्पष्टता की दृष्टि से यह प्रयोग किया जाता है। इसी तरह 'पार्थो धनुर्वर' में एव का प्रयोग नहीं हुआ है किन्तु 'अर्जुन ही धनुर्वर है' यह अर्थ स्पष्ट हो जाता है।^२ यही बात यहाँ पर भी है। 'अस्ति घट' कहने पर भी किसी अपेक्षा से घट है ऐसा अर्थ स्वतः निकल आता है किन्तु भ्रान्ति निवारणार्थ 'स्यात्' शब्द का प्रयोग करना चाहिए। आचार्य हेमचन्द्र 'स्यात्' को अनेकान्त बोधक मानते हैं।^३ भट्ट अकलक स्यात् को सम्यग् अनेकान्त और सम्यग् एकान्त उभय का वाचक मानते हैं इसलिए उन्हें नय और प्रमाण दोनों में स्यात् इष्ट है।^४

अन्य दर्शनों में

हमने पूर्व यह बताया कि अस्ति, नास्ति और अवक्तव्य ये तीन मूल भङ्ग हैं। अद्वैत वेदान्त, बौद्ध और वैशेषिकदर्शन की दृष्टि से मूल तीन भङ्गों की योजना इस प्रकार की जा सकती है।

अद्वैत वेदान्त ब्रह्म को ही एक मात्र तत्त्व मानता है। पर वह अस्ति होकर भी अवक्तव्य है, सत्ता रूप होने पर भी वह वाणी के द्वारा कहा नहीं जा सकता। इसलिए वेदान्त में ब्रह्म 'अस्ति' होकर भी अवक्तव्य है। बौद्धदर्शन में अन्यापोह नास्ति होकर भी अवक्तव्य है। कारण कि वाणी से अन्य का सर्वथा अपोह करने पर किसी भी विधिरूप वस्तु का परिज्ञान नहीं हो सकता। इसलिए बौद्धदर्शन का अन्यापोह 'नास्ति' होकर भी

१ अप्रयुक्तोऽपि सर्वत्र, स्यात्कारोऽर्थात्प्रतीयते ।

विधौनिषेधेऽप्यन्यत्र, कुशलश्चेत्प्रयोजक ॥६३॥ —लघीयस्त्रय प्रवचन प्रवेश

२ सोऽप्रयुक्तोऽपि तज्ज्ञैः सर्वत्रार्थात्प्रतीयते,
तथैवकारो योगादिव्यवच्छेद प्रयोजन ।

—तत्त्वाथ श्लोकवार्तिक १।६।५६

३ स्यादित्यव्ययम् अनेकान्त द्योतकम् ।

—स्याद्वाद मज्जरी का० ५

४ लघीयस्त्रय ६२

अवक्तव्य है। वैशेषिकदर्शन के अनुसार सामान्य और विशेष दोनों स्वतन्त्र हैं। अस्ति और नास्ति होकर भी अवक्तव्य है। वे दोनों किसी एक शब्द के वाच्य नहीं हो सकते और न सर्वथा भिन्न सामान्य-विशेष में कोई अर्थ क्रिया ही हो सकती है। इस प्रकार जैनदर्शन सम्मत मूल भङ्गों की योजना अन्य दर्शनो में भी देखी जा सकती है।

प्रमाण-सप्तभङ्गी

प्रमाणवाक्य को सकलादेश और नयवाक्य को विकलादेश कहते हैं। ये सातो ही भङ्ग जब सकलादेशी होते हैं तब प्रमाणवाक्य और जब विकलादेशी होते हैं तब नयवाक्य कहलाते हैं। इसी आधार से सप्तभङ्गी के भी दो भेद हैं—प्रमाणसप्तभङ्गी और नयसप्तभङ्गी।

प्रत्येक वस्तु में अनन्त धर्म हैं। किसी भी एक वस्तु का पूर्ण रूप से परिज्ञान करने के लिए उन अनन्त शब्दों का प्रयोग करना चाहिए। किन्तु यह न तो संभव है और न व्यवहार्य ही है। अनन्त शब्दों का प्रयोग करने के लिए अनन्तकाल चाहिए किन्तु मनुष्य का जीवन अनन्त नहीं है। अतएव समग्र जीवन में भी वह एक भी वस्तु का पूर्ण प्रतिपादन नहीं कर सकता, इसलिए हमें एक शब्द से ही सम्पूर्ण अर्थ का बोध करना होता है। यद्यपि बाह्य दृष्टि से ऐसा ज्ञात होता है कि वह एक ही धर्म का कथन करता है किन्तु अभेदोपचार वृत्ति से वह अन्य धर्मों का भी प्रतिपादन करता है। अभेद प्राधान्य वृत्ति या अभेदोपचार से एक शब्द के द्वारा साक्षात् एक धर्म का प्रतिपादन होने पर भी अखण्ड रूप से अनन्तधर्मात्मक सम्पूर्ण धर्मों का युगपत् कथन हो जाता है। इसको प्रमाणसप्तभङ्गी कहते हैं।

प्रश्न हो सकता है कि यह अभेदवृत्ति या अभेदोपचार क्या वस्तु है? वस्तु में जबकि अनन्त धर्म हैं और वे परस्पर भिन्न हैं उन सबकी स्वरूपसत्ता अलग-अलग है, तब उसमें अभेद किस प्रकार माना जा सकता है? उसका मुख्य आधार क्या है?

समाधान यह है कि वस्तुतत्त्व के प्रतिपादन की अभेद और भेद ये दो शैलियाँ हैं। अभेद-शैली भिन्नता में भी अभिन्नता ढूँढती है और भेद शैली अभिन्नता में भी भिन्नता की अन्वेषणा करती है। अभेद प्राधान्य वृत्ति या अभेदोपचार विवक्षित वस्तु के अनन्त धर्मों को काल, आत्मरूप, अर्थ, सम्बन्ध, उपकार, गुणिदेश, ससर्ग, और शब्द की दृष्टि से एक साथ

अखण्ड एक वस्तु के रूप में उपस्थित करता है। इस प्रकार एक और अखण्ड वस्तु के रूप में अनन्त धर्मों को एक साथ कथन करने वाले सकलादेश से वस्तु के सभी धर्मों का एक साथ समूहात्मक ज्ञान हो जाता है।

जीव आदि पदार्थ कथंचित् अस्तिरूप है, इसलिए अस्तित्व कथन में अभेदावच्छेदक काल आदि बातों को इस प्रकार घटाया जाता है—

(१) काल—जिस समय किसी वस्तु में अस्तित्व धर्म होता है उसी समय अन्य धर्म भी होते हैं। घट में जिस समय अस्तित्व रहता है उसी समय कृष्णत्व, स्थूलत्व, कठिनत्व, आदि धर्म भी रहते हैं। इसलिए काल की अपेक्षा से अन्य धर्म अस्तित्व से अभिन्न हैं।

(२) आत्मरूप—जैसे अस्तित्व घट का स्वभाव है वैसे ही कृष्णत्व, कठिनत्व आदि भी घट के स्वभाव हैं। अस्तित्व के समान अन्य गुण भी घटात्मक ही हैं। इसलिए आत्मरूप की दृष्टि से अस्तित्व और अन्य गुणों में अभेद है।

(३) अर्थ—जिस घट में अस्तित्व है उसी घट में कृष्णत्व, कठिनत्व आदि धर्म भी हैं। सभी धर्मों का स्थान एक ही है। इसलिए अर्थ की दृष्टि से अस्तित्व और अन्य गुणों में कोई भेद नहीं है।

(४) सम्बन्ध—जैसे अस्तित्व का घट से कथंचित् तादात्म्य सम्बन्ध है वैसे ही अन्य धर्म भी घट से सम्बन्धित हैं। सम्बन्ध की दृष्टि से अस्तित्व और अन्य गुण अभिन्न हैं।

(५) उपकार—अस्तित्व गुण घट का जो उपकार करता है, वही उपकार कृष्णत्व, कठिनत्व आदि गुण भी करते हैं। एतदर्थ यदि उपकार की दृष्टि से देखा जाय तो अस्तित्व और अन्य गुणों में अभेद है।

(६) गुणिदेश—जिस देश में अस्तित्व रहता है उसी देश में घट के अन्य गुण भी रहते हैं। घटरूप गुणी के देश की अपेक्षा से देखा जाय तो अस्तित्व और अन्य गुणों में कोई भेद नहीं है, इसी को गुणिदेश कहते हैं।^१

(७) ससर्ग—जैसे अस्तित्व गुण का घट से ससर्ग है, वैसे ही अन्य गुणों का भी घट से ससर्ग है। इसलिए ससर्ग की दृष्टि से देखने पर अस्तित्व

१ अर्थ पद से अखण्ड वस्तु पूर्णरूप से ग्रहण की जाती है और गुणि-देश से अखण्ड वस्तु के बुद्धि-परिकल्पित देशांश ग्रहण किये जाते हैं।

और अन्य गुणों में कोई भेद दृष्टिगोचर नहीं होता। इसलिए ससर्ग की अपेक्षा से सभी धर्मों में अभेद है।^१

(८) शब्द—जैसे अस्तित्व का प्रतिपादन 'है' शब्द द्वारा होता है वैसे अन्य गुणों का प्रतिपादन भी 'है' शब्द से होता है। घट में अस्तित्व है, घट में कृष्णत्व है, घट में कठिनत्व है। इन सब वाक्यों में 'है' शब्द घट के विभिन्न धर्मों को प्रकट करता है। जिस 'है' शब्द से कृष्णत्व का प्रतिपादन होता है उस 'है' शब्द से कठिनत्व आदि धर्मों का भी प्रतिपादन होता है। इसलिए शब्द की दृष्टि से भी अस्तित्व और अन्य धर्मों में अभेद है।

काल आदि के द्वारा यह अभेद व्यवस्था पर्यायस्वरूप अर्थ को गौण और गुणपिण्ड रूप द्रव्य पदार्थ को प्रधान करने पर सिद्ध हो जाती है। अभेद प्रमाण का मूल प्राण है। बिना अभेद के प्रमाण का स्वरूप सिद्ध नहीं हो सकता।

नय-सप्तभगी

नय वस्तु के किसी एक धर्म को मुख्य रूप से ग्रहण करता है किन्तु शेष धर्मों का निषेध न कर उनके प्रति तटस्थ रहता है। इसी को 'सुनय' कहते हैं। नयसप्तभङ्गी सुनय में होती है, दुर्नय में नहीं। वस्तु के अनन्त धर्मों में से किसी एक धर्म का काल आदि भेदावच्छेदको द्वारा भेद की प्रधानता या भेद के उपचार से प्रतिपादन करने वाला वाक्य विकलादेश कहलाता है। इसे नयसप्तभङ्गी कहते हैं। भेददृष्टि से नयसप्तभङ्गी में वस्तु के स्वरूप का प्रतिपादन किया जाता है।

काल आदि की दृष्टि से

नयसप्तभगी में गुणपिण्ड रूप द्रव्य पदार्थ को गौण और पर्याय स्वरूप अर्थ को प्रधान माना जाता है, इसलिए नयसप्तभगी भेद प्रधान है। जैसे प्रमाणसप्तभगी में काल आदि के आधार पर एक गुण को अन्य गुणों से अभिन्न विवक्षित किया जाता है, वैसे ही नयसप्तभगी में उन्ही काल आदि आधारों से एक गुण का दूसरे गुण से भेद विवक्षित किया जाता है। वह इस प्रकार है—

१ पूर्वोक्त सम्बन्ध और इस ससर्ग में यह अन्तर है—तादात्म्य सम्बन्ध धर्मों की परस्पर योजना करने वाला है और ससर्ग एक वस्तु में अशेष धर्मों को बताने वाला है।

(१) काल—वस्तुगत गुण प्रतिपल-प्रतिक्षण विभिन्न रूपों में परिणत होता रहता है। इसलिए जो अस्तित्व का काल है वह नास्तित्व आदि का काल नहीं है। विभिन्न धर्मों का विभिन्न काल होता है, एक नहीं। यदि सभी गुणों का एक ही काल माना जायेगा तो सभी पदार्थों का भी एक ही काल कहा जा सकेगा। इसलिए काल की दृष्टि से वस्तुगत धर्मों में भेद है, अभेद नहीं।

(२) आत्मरूप—वस्तुगत गुणों का आत्मरूप भी पृथक्-पृथक् है। यदि अनेक गुणों का आत्म-रूप अलग न माना जाय, तो गुणों में भेद की बुद्धि किस प्रकार होगी? जब गुण अनेक हैं तो उनका आत्मरूप भी भिन्न-भिन्न ही होना चाहिये, क्योंकि एक आत्मरूप वाले अनेक नहीं एक ही होंगे। अतः आत्मरूप से भी गुणों में भेद ही सिद्ध होता है।

(३) अर्थ—विविध धर्मों का अपना-अपना आश्रय अर्थ भी विविध ही होता है। यदि विविध गुणों का आधारभूत पदार्थ अनेक न हो तो एक को ही अनेक गुणों का आश्रय मानना होगा, जो युक्तियुक्त नहीं है। एक का आधार एक ही होता है। इसलिए अर्थभेद से भी सब धर्मों में भेद है।

(४) सम्बन्ध—सम्बन्धियों के भेद से सम्बन्ध में भी भेद होना स्वाभाविक है। यह सम्भव नहीं कि सम्बन्धी तो अनेक हों और उन सबका सम्बन्ध एक हो। गुरुदत्त का अपने पुत्र से जो सम्बन्ध है, वही भाई, माता, पिता के साथ नहीं है। इसलिए भिन्न धर्मों में सम्बन्ध की अपेक्षा से भेद ही सिद्ध होता है, अभेद नहीं।

(५) उपकार—उपकारक के भेद से उपकार में भेद होता है। अतः अनेक धर्मों के द्वारा होने वाला वस्तु का उपकार भी वस्तु में पृथक्-पृथक् होने से अनेक रूप है, एक रूप नहीं। इसलिए उपकार की अपेक्षा से भी अनेक गुणों में अभेद घटित नहीं होता।

(६) गुणिदेश—गुणी का क्षेत्र प्रत्येक भाग प्रति गुण के लिए भिन्न होना चाहिए नहीं तो दूसरे गुणी के गुणों का भी इस गुणिदेश से भेद नहीं हो सकेगा। अभिन्न नहीं मानने से एक व्यक्ति के सुख-दुःख और ज्ञानादि दूसरे व्यक्ति में प्रविष्ट हो जायेंगे जो किसी भी प्रकार उचित नहीं है। इसलिए गुणिदेश से भी धर्मों का अभेद नहीं किन्तु भेद सिद्ध होता है।

(७) ससर्ग—ससर्ग भी प्रत्येक मसर्ग वाले के भेद से भिन्न ही मानना चाहिए। यदि ससर्गियों के भेद के होते हुए भी उनके ससर्ग में अभेद

माना जाए तो ससर्गियों का भेद किस प्रकार घटित होगा। लोकदृष्टि से भी पान, सुपारी, इलायची और जिह्वा के साथ भिन्न प्रकार का ससर्ग होता है, एक नहीं। इसलिए ससर्ग से अभेद नहीं अपितु भेद ही सिद्ध होता है।

(८) शब्द—प्रत्येक धर्म का वाचक शब्द भी पृथक्-पृथक् ही होगा। यदि एक ही शब्द समस्त धर्मों का वाचक हो सकता हो तो सब पदार्थ भी एक शब्द के वाच्य बन जायेगे। ऐसी स्थिति में दूसरे शब्दों की कोई आवश्यकता ही नहीं रहेगी, इसलिए वाचक शब्द की अपेक्षा से भी वस्तुगत अनेक धर्मों में अभेदवृत्ति नहीं, भेदवृत्ति ही प्रमाणित होती है।

प्रत्येक पदार्थ गुण और पर्याय स्वरूप है। गुण और पर्याय दोनों में परस्पर भेदाभेद सम्बन्ध है। जिस समय प्रमाण-सप्तभगी से पदार्थ का अधिगम किया जाता है उस समय गुण-पर्यायों में कालादि से अभेद वृत्ति या अभेद का उपचार होता है और अस्ति अथवा नास्ति प्रभृति किसी एक शब्द से ही अनन्त गुण-पर्यायों के पिण्ड स्वरूप अखण्ड पदार्थ का युगपत् परिबोध होता है और जिस समय नयसप्तभगी के द्वारा पदार्थ का अधिगम किया जाता है, उस समय गुण और पर्यायों में कालादि के द्वारा भेदवृत्ति या भेदोपचार होता है^१ और अस्ति, नास्ति प्रभृति किसी शब्द के द्वारा द्रव्यगत अस्तित्व या नास्तित्व आदि किसी एक विवक्षित गुण-पर्याय का मुख्य रूप से क्रमशः निरूपण होता है। विकलादेश नय है और सकलादेश प्रमाण है। नय वस्तु के एक धर्म का निरूपण करता है और प्रमाण सम्पूर्ण धर्मों का युगपत् निरूपण करता है। नय और प्रमाण में मुख्य रूप से यही अन्तर है। प्रमाणसप्तभङ्गी में अभेदवृत्ति या अभेदोपचार का कथन होता है तो नयसप्तभङ्गी में भेदवृत्ति या भेदोपचार का निरूपण होता है। तात्पर्य यह है कि प्रमाणसप्तभगी में द्रव्यार्थिक भाव है, इसलिए अनेक धर्मों में अभेदवृत्ति स्वतः है और जहाँ पर पर्यायार्थिक भाव का आरोप किया जाता है वहाँ अनेक धर्मों में एक अखण्ड अभेद प्रस्थापित (आरोपित) किया जाता है। जहाँ पर नयसप्तभगी में द्रव्यार्थिकता है वहाँ पर अभेद में भेद का उपचार करके एक धर्म का मुख्य रूप से निरूपण किया जाता है और जहाँ पर पर्यायार्थिकता है वहाँ पर अभेदवृत्ति अपने आप होने से उपचार की आवश्यकता नहीं होती।

व्याप्य-व्यापक भाव

स्याद्वाद और सप्तभङ्गी मे व्याप्य और व्यापक भाव सम्बन्ध है । स्याद्वाद 'व्याप्य' है और सप्तभङ्गी 'व्यापक' है । जो 'स्याद्वाद' है वह निश्चितरूप से सप्तभङ्गी होता ही है किन्तु जो सप्तभङ्गी है वह स्याद्वाद है भी, नहीं भी है । नय स्याद्वाद नहीं है तथापि उसमे सप्तभङ्गीत्व एक व्यापक धर्म है । जो स्याद्वाद और नय दोनो मे रहता है ।

अनन्तभगी नहीं

प्रतिपादन किया जा चुका है कि जैनदर्शन के अनुसार प्रत्येक वस्तु मे अनन्त धर्म है, इसलिए सप्तभङ्गी के स्थान पर अनन्तभङ्गी क्यों न मानी जाय ? उत्तर मे निवेदन है कि प्रत्येक वस्तु मे अनन्त धर्म है और प्रत्येक धर्म को लेकर एक-एक सप्तभङ्गी बनती है अतएव अनन्त धर्मों की अनन्त सप्तभङ्गियों को जैनदर्शन स्वीकार करता है । यदि एक धर्म का एक भग होता तो अनन्त धर्मों की अनन्तभङ्गी हो सकती थी किन्तु ऐसा तो है नहीं । एक धर्माश्रित एक सप्तभगी स्वीकार करने के कारण अनन्त धर्मों की अनन्त सप्तभगियाँ ही सभव हो सकती है ।^१

आचार्य सिद्धसेन व अभयदेव सूरि का मन्तव्य है कि उक्त सप्तभङ्गी मे सत्, असत् और अवक्तव्य ये तीन भङ्ग सकलादेशी है और शेष चार भङ्ग विकलादेशी है ।^२ आचार्य शान्ति सूरि ने न्यायावतार-सूत्रवार्तिक वृत्ति मे^३ अस्ति, नास्ति और अवक्तव्य को सकलादेशी और अन्य चार को विकलादेशी कहा है । जैन तर्कभाषा मे उपाध्याय यशोविजय जी ने सातो ही भङ्गो को सकलादेशी और विकलादेशी दोनो माना है । दिगम्बराचार्य अकलक, विद्यानन्दी आदि सातो ही भङ्गो को सकलादेश और विकलादेश रूप ही मानते हैं ।^४

जो आचार्य सत्, असत् और अवक्तव्य भगो को सकलादेशी और शेष चार भगो को विकलादेशी मानते हैं उनका मन्तव्य है कि प्रथम भग

१ प्रतिपर्याय सप्तभगी वस्तुनि-इति वचनात् तथाऽनन्ता सप्तभग्यो भवेयुरित्यपि नानिष्टम् ।
—तत्त्वाथ श्लोकवार्तिक १।६।५२

२ सन्मतितर्क, सटीक पृ० ४४६

३ प० दलसुख मालवणिया सम्पादित पृ० ६४

४ पूज्य गुरुदेव रत्नमुनि स्मृति ग्रन्थ पृ० १३३

मे द्रव्यार्थिक दृष्टि से 'सत्' रूप से अभेद होता है और उसमे सम्पूर्ण द्रव्य का ज्ञान हो जाता है। द्वितीय भग मे पर्यायार्थिक दृष्टि से समस्त पर्यायों मे अभेदोपचार से अभेद मानकर असत् रूप से भी सम्पूर्ण द्रव्य का ग्रहण कर सकते है और तृतीय अवक्तव्य भग मे तो सामान्यरूप से भेद अविवक्षित ही है। इसलिए सम्पूर्ण द्रव्य के ग्रहण मे किसी भी प्रकार की कोई आपत्ति नहीं है।

अभेदरूप से सम्पूर्ण द्रव्य-ग्राही होने से तीनो भग सकलादेशी हैं और अन्य चार भग साव्यव तथा अशग्राही होने से विकलादेशी है।

कितने ही विचारक उपर्युक्त विचारधारा को महत्त्व नहीं देते हैं। उनका कथन है कि यह तो एक विवक्षाभेद है। सत्त्व अथवा असत्त्व के द्वारा समग्र वस्तु का ग्रहण किया जा सकता है तब सत्त्वासत्त्वादिरूप से मिले हुए दो या तीन धर्मों के द्वारा भी अखण्ड वस्तु का परिज्ञान क्यों नहीं हो सकता ? इसलिए सातो ही भग सकलादेशी और विकलादेशी दोनों ही हो सकते हैं।

सप्तभगी का इतिहास

सुदूर अतीतकाल मे ही भारतीय दर्शनो मे विश्व के सम्बन्ध मे सत्, असत्, उभय और अनुभय ये चार पक्ष चिन्तन के मुख्य विषय रहे हैं। ऋग्वेद के नासदीय सूक्त मे विश्व के सम्बन्ध मे सत्^१ और असत् रूप से दो विरोधी कल्पनाओं का उल्लेख है। उक्त सूक्त के ऋषि के सामने दो मत थे। कितने ही जगत् के आदिकारण को सत् कहते थे, दूसरे असत्। जब ऋषि के सामने यह प्रश्न आया तब उन्होंने अपना तृतीय मत प्रदर्शित करते हुए कहा—सत् भी नहीं है, असत् भी नहीं है किन्तु अनुभय है। इस प्रकार सत्, असत् और अनुभय ये तीन पक्ष ऋग्वेद मे प्राप्त होते हैं।^२

यही तथ्य उपनिषद् साहित्य मे भी प्राप्त होता है। वहाँ पर भी दो विरोधी पक्षों का समर्थन मिलता है। 'तदेजति तन्नैजति'^३ 'अणोरणीयान् महतो महीयान्',^४ सदसद्वरेण्यम्^५ आदि वाक्यों मे स्पष्ट रूप से दो विरोधी

१ एक सद् विप्रा बहुधा वदन्ति ।—ऋग्वेद १।१६।४६

२ सदसत् दोनों के लिए देखिये—ऋग्वेद १०।१२६

३ ईशोपनिषद् ५

४ कठोपनिषद् १।२।२०

५ मुण्डकोपनिषद् २।२।१

धर्म स्वीकार किये गये हैं। इस परम्परा में तृतीय पक्ष सदसत् अर्थात् उभय का वनता है और जहाँ सत् और असत् दोनों का निषेध किया गया है वहाँ अनुभय का चतुर्थ पक्ष वन गया। इस तरह उपनिषदों में सत्,^१ असत्,^२ सदसत् और अनुभय ये चार पक्ष प्राप्त होते हैं। अनुभय पक्ष को अवक्तव्य भी कह सकते हैं^३। अवक्तव्य के तीन अर्थ हैं—(१) सत् और असत् दोनों का निषेध करना, (२) सत्, असत् और सदसत् तीनों का निषेध करना (३) सत् और असत् दोनों को अक्रम अर्थात् युगपद् स्वीकार करना। अवक्तव्य तो उपनिषद् साहित्य का मुख्य सूत्र रहा है।^४ जहाँ पर अवक्तव्य को तृतीय स्थान दिया गया है वहाँ पर सत् और असत् दोनों का निषेध जानना चाहिए। जहाँ पर अवक्तव्य को चतुर्थ स्थान दिया गया है, वहाँ सत्, असत् और सदसत् तीनों का निषेध जानना चाहिए। अवक्तव्यता सापेक्ष और निरपेक्ष रूप से दो प्रकार की है। सापेक्ष अवक्तव्यता वह है जिसमें तत्त्व सत् असत् और सदसत् रूप से जो अवाच्य है, उसकी झलक होती है। प्रसिद्ध बौद्ध दार्शनिक आचार्य नागार्जुन ने तो सत्, असत्, सदसत् और अनुभय इन चार दृष्टियों से तत्त्व को अवाच्य माना है। उन्होंने स्पष्ट शब्दों में कहा है कि वस्तु चतुष्कोटिविनिर्मुक्त है। इस प्रकार सापेक्ष अवक्तव्यता एक, दो, तीन या चार पक्षों के निषेध पर खड़ी होती है। जहाँ पर तत्त्व न सत् हो सकता है, न असत् हो सकता है, न सत् और असत् उभयरूप हो सकता है, न अनुभय हो सकता है (ये चारों पक्ष एक साथ हो, या पृथक्-पृथक् हो) वहाँ पर सापेक्ष अवक्तव्यता है। पक्ष के रूप में जो अवक्तव्यता है वह सापेक्ष अवक्तव्यता है। निरपेक्ष अवक्तव्यता वह है जहाँ पर तत्त्व को सीधा वचन से अगम्य कहा जाता है।

- १ सदे
२ अर
३ यत्
४ (व
(१
(२

न्दोग्योपनिषद् ६।२
ग्योपनिषद् ३।१६।१
—तैत्तिरीय० २।४
—केनोपनिषद् १।४
ऋग्वेदोपनिषद् २।६।१२
प्रत्ययसार प्रपञ्चो-

पशम शान्त शिवमद्वैत चतुर्थ मन्यन्ते स आत्मा विज्ञेय ।

—माण्डूक्योपनिषद् ७

बुद्ध के विभज्यवाद और अव्याकृतवाद में भी उक्त चार पक्षों का उल्लेख मिलता है। सान्तता और अनन्तता, नित्यता और अनित्यता आदि प्रश्नों को बुद्ध ने अव्याकृत कहा है। उसी प्रकार इन चारों पक्षों को भी अव्याकृत कहा है। जैसे—

- (१) होति तथागतो पर मरणाति ?
- (२) न होति तथागतो पर मरणाति ?
- (३) होति च न होति च तथागतो पर मरणाति ?
- (४) नेव होति न न होति तथागतो पर मरणाति ?^१

उक्त अव्याकृत प्रश्नों के अतिरिक्त भी अन्य प्रश्न त्रिपिटक में ऐसे हैं, जो इन चार पक्षों को ही सिद्ध करते हैं—

- (१) सयुक्त दुक्खति ?
- (२) परकत दुक्खति ?
- (३) सयुक्त परकत च दुक्खति ?
- (४) असयुक्त अपरकत दुक्खति ?^२

महावीरकालीन तत्त्वचिन्तक सजयवेलट्टिपुत्त के अज्ञानवाद में भी उक्त चार पक्षों की उपलब्धि होती है। सजयवेलट्टिपुत्त इन प्रश्नों का उत्तर न 'हाँ' में देता था और न 'ना' में देता था। किसी भी विषय में उसका कुछ भी निश्चय नहीं था। बुद्ध के सामने जब इस प्रकार के प्रश्न आते तब वे अव्याकृत कह देते थे पर सजय उनसे एक कदम आगे था। वह न 'हाँ' कहता, न 'ना' कहता, न अव्याकृत कहता, न व्याकृत कहता। किसी भी प्रकार का विशेषण प्रयोग करने में उसे भय सा अनुभव होता था। वह किसी भी विषय में अपना निश्चित मत प्रकट नहीं करता था। वह सशय-वादी था। जो स्थान पाश्चात्य दर्शन में 'ह्यूम' का है वही स्थान भारतीय दर्शन में सजय का है। ह्यूम का भी यह मन्तव्य था कि हमारा ज्ञान निश्चित नहीं है इसलिए हम किसी अन्तिम तत्त्व का निर्णय नहीं कर सकते। सीमित अवस्था में रहते हुए सीमा के बाहर तत्त्व का निर्णय करना हमारी

१ सयुक्त निकाय

२ सयुक्त निकाय

शक्ति से परे है। जिन प्रश्नों के विषय में सजय ने विक्षेपवादी वृत्ति का परिचय दिया वे यह हैं। जैसे—^१

(१) परलोक है ?

परलोक नहीं है ?

परलोक है और नहीं है ?

न परलोक है और न नहीं है ?

×

×

(२) औपपातिक है ?

औपपातिक नहीं है ?

औपपातिक है और नहीं है ?

औपपातिक न है, न नहीं है ?

×

×

(३) सुकृत दुष्कृत कर्म का फल है ?

सुकृत दुष्कृत कर्म का फल नहीं है ?

सुकृत दुष्कृत कर्म का फल है, नहीं है ?

सुकृत दुष्कृत कर्म का फल न है, न नहीं है ?

×

×

(४) मरणानन्तर तथागत है ?

मरणानन्तर तथागत नहीं है ?

मरणानन्तर तथागत है और नहीं है ?

मरणानन्तर तथागत न है और न नहीं है ?

सजय के सशयवाद में और स्याद्वाद में यही अन्तर है कि स्याद्वाद निश्चयात्मक है किन्तु सजय का सशयवाद अनिश्चयात्मक है। श्रमण भगवान् महावीर प्रत्येक प्रश्न का उत्तर अपेक्षा की दृष्टि से निश्चित रूप से देते थे। उन्होंने कभी भी तथागत बुद्ध की तरह किसी प्रश्न को अव्याकृत कहकर टालने का प्रयास नहीं किया और न सजय की तरह अनिश्चित ही उत्तर दिया। स्मरण रखना चाहिए स्याद्वाद सशयवाद नहीं है, न अज्ञानवाद है, न अस्थिरवाद है, न विक्षेपवाद है—वह तो निश्चयवाद है, ज्ञानवाद है।

भगवान् महावीर ने अपनी विशाल व तत्त्व-स्पर्शिनी दृष्टि से वस्तु के विराट् रूप को निहारकर कहा—वस्तु मे चार पक्ष ही नहीं होते किन्तु प्रत्येक वस्तु मे अनन्त पक्ष हैं, अनन्त विकल्प हैं, अनन्त धर्म हैं। प्रत्येक वस्तु अनन्त धर्मात्मक है। इसलिए भगवान् महावीर ने उक्त चतुष्कोटि से विलक्षण, वस्तु मे रहे हुए प्रत्येक धर्म के लिए सप्तभगी का वैज्ञानिक रूप प्रस्तुत किया और अनन्त धर्मों के लिए अनन्त सप्तभगी का प्रतिपादन करके वस्तुबोध का सर्वग्राही रूप जन-जन के सामने उपस्थित किया।

भगवान् महावीर से पूर्व उपनिषद् काल मे वस्तु-तत्त्व के सदसद्वाद को लेकर विचारणा चल रही थी किन्तु पूर्णरूप से निर्णय नहीं हो सका था। सजय ने उन ज्वलत प्रश्नों को अज्ञात कहकर टालने का प्रयास किया। बुद्ध ने कितनी ही बातों मे विभज्यवाद का कथन करके अन्य बातों को अव्याकृत कह दिया किन्तु महावीर ने स्पष्ट उद्घोषणा की कि चिन्तन के क्षेत्र मे किसी भी वस्तु को केवल अव्याकृत या अज्ञात कह देने से समाधान नहीं हो सकता। इसलिए उन्होंने अपनी तात्त्विक व तर्क-मूलक दृष्टि से वस्तु के स्वरूप का यथार्थ प्रतिपादन किया। सप्तभगीवाद, स्याद्वाद, उसी का प्रतिफल है।



□ निक्षेपवाद : एक विश्लेषण

- निक्षेप की परिभाषा
- निक्षेप का फल
- निक्षेप का आधार
- निक्षेप पद्धति की उपयोगिता
- नय और निक्षेप
- नाम निक्षेप
- स्थापना निक्षेप
- द्रव्य निक्षेप
- भाव निक्षेप

निक्षेपवाद : एक विश्लेषण

निक्षेप की परिभाषा

मानव अपने विचारों को अभिव्यक्त करने के लिए भाषा का प्रयोग करता है। बिना भाषा के वह अपने विचार सम्यक् प्रकार से अभिव्यक्त नहीं कर सकता। मानव और पशु में एक बहुत बड़ा अन्तर यही है कि दोनों में अनुभूति होने पर भी पशु भाषा की स्पष्टता न होने से उसे व्यक्त नहीं कर पाता जब कि मानव अपने विचारों को भाषा के माध्यम से मली-भाँति व्यक्त कर सकता है।

विश्व का कोई भी व्यवहार बिना भाषा के चल नहीं सकता। परस्पर के व्यवहार को अच्छी तरह से चलाने के लिए भाषा का सहारा और शब्द-प्रयोग का माध्यम अनिवार्य है। विश्व में हजारों भाषाएँ हैं, और उनके लाखों शब्द हैं। हर एक भाषा के शब्द अलग-अलग होते हैं। भाषा के परिज्ञान के लिए शब्द-ज्ञान आवश्यक है, और शब्द-ज्ञान के लिए भाषा-ज्ञान जरूरी है। किसी भी भाषा का सही प्रयोग तभी हो सकता है जब हम उन शब्दों का समुचित प्रयोग करना सीखें।

वक्ता द्वारा प्रयुक्त शब्द का नियत अर्थ क्या है इसे ठीक रूप से समझ लेना जैनदर्शन की भाषा में निक्षेपवाद कहा जाता है। निक्षेप का लक्षण जैन दार्शनिकों ने इस प्रकार बताया है कि शब्दों का अर्थों में और अर्थों का शब्दों में आरोप करना, अर्थात् जो किसी एक निश्चय या निर्णय में स्थापित करता है उसे निक्षेप कहते हैं।^१

निक्षेप का पर्यायवाची शब्द न्यास है। तत्त्वार्थसूत्र में इस शब्द का प्रयोग हुआ है।^२ तत्त्वार्थ राजवार्तिक में 'न्यासो निक्षेप' इन शब्दों के द्वारा स्पष्टीकरण किया गया है।

१ णिच्छए णिण्णए खिवदि त्ति णिक्खेओ —धवला, पट्ठण्डागम पु० १, पृ० १०

२ नामस्थापनाद्रव्यभावतस्तन्यास ।

—तत्त्वार्थसूत्र १।५

निक्षेप का फल

अनुयोगद्वार की टीका में कहा है कि निक्षेपपूर्वक अर्थ का निरूपण करने से उसमें स्पष्टता आती है, इसलिए अर्थ की स्पष्टता उसका प्रकट फल है।^१ लघीयस्त्रय की स्वोपज्ञवृत्ति में लिखा है कि अप्रस्तुत अर्थ को दूर कर प्रस्तुत अर्थ को प्रकट करना निक्षेप का फल है।^२ उपाध्याय यशोविजयजी ने शब्द की अप्रतिपत्त्यादि व्यवच्छेदक अर्थरचना को निक्षेप कहा है।^३ अर्थात् निक्षेप का फल अप्रतिपत्ति का व्यवच्छेद है। यहाँ पर अप्रतिपत्ति शब्द का अर्थ है अज्ञान, सशय और विपर्यय। अर्थात् निक्षेप का आश्रय लेने से अज्ञान दूर होता है, सशय नष्ट होता है और विपर्यय नहीं रहता है।

प्रश्न है—निक्षेपो के बिना प्रमाण और नय से तत्त्वार्थ का निश्चय होता है तब निक्षेपो की आवश्यकता क्या है ?

उत्तर है—प्रमाण और नय से वस्तु या वस्तु-अंश जाना जाता है जबकि निक्षेप शब्द के नियत अर्थ को समझने-समझाने की एक पद्धति है। शब्द का उच्चारण होने पर उसके अप्रकृत (अनभिप्रेत) अर्थ का निराकरण और प्रकृत अर्थ के निरूपण के लिए निक्षेप आवश्यक है। यदि प्रमाण और नय के द्वारा अप्रकृत अर्थ को जान लिया जाये तो वह व्यवहार में उपयोगी नहीं हो सकता। मुख्य अर्थ और गौण अर्थ का विभाग होने से ही व्यवहार की सिद्धि होती है, और मुख्य तथा गौण का भेद समझना नाम आदि निक्षेप के बिना सम्भव नहीं है। इसलिए निक्षेप के बिना तत्त्वार्थ का ज्ञान नहीं हो सकता।^४

१ आवश्यकदिशब्दानामर्थो निरूपणीय, स च निक्षेपपूर्वक एव स्पष्टतया निरूपिता भवति ।
—अनुयोगद्वार वृत्ति

२ (क) अप्रस्तुतार्थापिकरणात् प्रस्तुतार्थ व्याकरणाच्च निक्षेप फलवान् ।

—लघीयस्त्रय० स्वी०। वृ० ७।२

(ख) अवगयगिवारणद्व, पयदस्स परूपणानिमित्त च ।

ससयविणासणद्व, तच्चत्यवधारणद्व च ॥

३ प्रकरणादिवशेनाप्रतिपत्त्यादि व्यवच्छेदकयथास्थान विनियोगात् शब्दार्थरचना-विशेषा निक्षेपा ।

—तर्कभाषा, तृतीय परिच्छेद

४ लघीयस्त्रय पृ० ६६

सिद्धिविनिश्चय मे भट्ट अकलक ने लिखा है^१ कि किसी धर्मी मे नय के द्वारा जाने हुए धर्मों की योजना करने को निक्षेप कहते है। निक्षेप के अनन्त भेद हैं किन्तु सक्षेप मे कहा जाय तो उसके चार भेद हैं। अप्रस्तुत का निराकरण करके प्रस्तुत का निरूपण करना उसका उद्देश्य है। निक्षेप द्रव्याधिक और पर्यायाधिक नय के द्वारा जीव, अजीव आदि तत्त्वो को जानने का कारण है। निक्षेप से केवल तत्त्वार्थ का ज्ञान ही नहीं होता अपितु सशय, विपर्यय आदि भी नष्ट हो जाते हैं। निक्षेप तत्त्वार्थ के ज्ञान का हेतु इसलिए है कि वह शब्दो मे, यथाशक्ति उनके वाच्यो मे, भेद की रचना करता है, एतदर्थ ज्ञाता के श्रुतविषयक विकल्पो की उपलब्धि के उपयोग का नाम निक्षेप है।

निक्षेप का आधार

निक्षेप का आधार—प्रधान, अप्रधान, कल्पित और अकल्पित दृष्टि-विन्दु है। भाव अकल्पित दृष्टि है, एतदर्थ वह प्रधान होता है, शेष तीन निक्षेप कल्पित है, अतः अप्रधान है।

नाम से वस्तु की पहचान होती है। स्थापना मे गुण की वृत्ति नहीं होती किन्तु आकार की भावना होती है। द्रव्य मे मूल वस्तु की पूर्व या उत्तर दशा या उससे सम्बन्ध रखने वाली अन्य वस्तु होती है, पर इसमे भी मौलिकता नहीं होती, एतदर्थ ये तीनों अमौलिक हैं।

निक्षेप पद्धति की उपयोगिता

निक्षेप मे शब्द और उसके वाच्य की मधुर सगति है। निक्षेप को बिना समझे भाषा के वास्तविक अर्थ को नहीं समझा जा सकता। अर्थ-सूचक शब्द के पीछे अर्थ की स्थिति को स्पष्ट करने वाला जो विशेषण लगता है यही निक्षेप पद्धति की विशेषता है। दूसरे शब्दो मे 'स-विशेषण भाषा प्रयोग' भी इसको कह सकते हैं। अर्थ के अनुरूप शब्द रचना या शब्द प्रयोग का ज्ञान वाणी-सत्य का महान् तत्त्व है। चाहे विशेषण का

१ निक्षेपोऽनन्तकल्पश्चतुरवरविधुः प्रस्तुतव्याक्रियार्थं ।
तत्त्वार्थज्ञानहेतुर्द्वयनयविषयः सशयच्छेदकारी ॥
शब्दार्थप्रत्ययाङ्ग विरचयति घटस्तद्यथाशक्तिभेदम् ।
वाच्यानां वाचकेषु श्रुतविषयविकल्पोपलब्धेस्ततः स ॥

प्रयोग न भी किया जाय तथापि वह निक्षेपण अन्तर्हित अवश्य रहता है। यदि अपेक्षादृष्टि का ध्यान नहीं रखा जायेगा तो कदम-कदम पर असत्य भाषा का प्रसंग उपस्थित होगा। जो किसी समय न्यायाधीश था वह आज भी न्यायाधीश है—यह मिथ्या हो सकता है और भ्रमपूर्ण भी। एतदर्थ निक्षेपदृष्टि की अपेक्षा विस्मृत नहीं होना चाहिए, यह विधि जितनी व्यावहारिक है उतनी ही गम्भीरता को लिए हुए भी है।

नाम—एक निर्धन व्यक्ति का नाम लक्ष्मीनारायण होता है।

स्थापना—एक पाषाण की प्रतिमा को भी लोग 'देव' मानते हैं।

द्रव्य—जो किसी समय घी का घड़ा रहा था, उसे आज भी घी का घड़ा कहते हैं। जो भविष्य में घी का घड़ा बनने वाला है वह भी घी का घड़ा कहलाता है। एक व्यक्ति कालत में निष्णात है किन्तु वर्तमान समय में वह व्यापार में लगा हुआ है तथापि लोग उसे वकील कहते हैं। भौतिक ऐश्वर्य का अधिपति ससार में इन्द्र के नाम से सम्बोधित किया जाता है। आत्म-ऐश्वर्य का अधिकारी लोकोत्तर जगत में इन्द्र कहलाता है। इस प्रकार सम्पूर्ण व्यवहार का कारण निक्षेप पद्धति है।

नय और निक्षेप

नय और निक्षेप का सम्बन्ध विषय-विषयीभाव सम्बन्ध है। नय ज्ञानात्मक है और निक्षेप ज्ञेयात्मक। शब्द और अर्थ में वाच्य-वाचक का सम्बन्ध है तथा उसकी स्थापना की क्रिया का नाम निक्षेप है। नाम, स्थापना और द्रव्य निक्षेप ये तीन द्रव्यार्थिक नय के विषय हैं और भाव निक्षेप पर्यायार्थिक नय का विषय है।^१

नाम निक्षेप

व्यवहार की सुविधा के लिए वस्तु को अपनी इच्छा के अनुसार जो सज्ञा प्रदान की जाती है वह नाम निक्षेप है। नाम सार्थक और निरर्थक दोनों प्रकार का हो सकता है। सार्थक नाम 'इन्द्र' है और निरर्थक नाम 'डित्थ' है। किन्तु जो नामकरण केवल मात्र होता है जिसमें उस वस्तु की जाति, द्रव्य, गुण, क्रिया, आदि की अपेक्षा नहीं होती, वह नाम निक्षेप है। एक निरक्षर व्यक्ति का नाम विद्यासागर रख दिया। एक गरीब

१ नाम ठवणा दविए ति एस दन्वट्ठियस्स निक्खेदो।

भावो च पज्जवट्ठमस्स परूवणा एस परमत्थो ॥ —सम्मति प्रकरण १।६

व्यक्ति का नाम लक्ष्मीपति रख दिया। विद्यासागर व लक्ष्मीपति का जो अर्थ होना चाहिए वह उनमें नहीं मिलता। इसलिए ये नाम निक्षिप्त कहलाते हैं। विद्यासागर का अर्थ विद्या का समुद्र है और लक्ष्मीपति का अर्थ धन का मालिक है। विद्या का सागर होने से किसी को विद्यासागर कहना यह नाम निक्षेप नहीं है। जो ऐश्वर्य सम्पन्न हो उसे इसी कारण लक्ष्मीपति कहा जाय तो यह भी नाम निक्षेप नहीं है। गुण की विवक्षा न करके नामकरण करना नाम निक्षेप है। यदि नाम के साथ इसी प्रकार का गुण भी विवक्षित हो तो वह भाव निक्षेप ही जायेगा। यदि नाम निक्षेप नहीं होता तो हम 'विद्यासागर', 'लक्ष्मीपति' आदि नाम सुनकर अगाध विद्वत्तासम्पन्न एवं धनाढ्य व्यक्ति की ही कल्पना करते, पर सर्वत्र ऐसा नहीं होता। इसलिए इन शब्दों का वाच्य जब अर्थानुकूल नहीं होता तब नाम निक्षेप ही विवक्षित समझना चाहिए।

नाम निक्षेप में जो उसका मूल नाम है उसी से उसे पुकारा जाता है किन्तु उस नाम के पर्यायवाची शब्दों से उसका कथन नहीं हो सकता। जैसे किसी व्यक्ति का नाम यदि इन्द्र रखा गया हो तो उसे सुरेन्द्र, देवेन्द्र, पुरन्दर, पाकशासन, शक्र आदि शब्दों से सम्बोधित नहीं किया जा सकता।

काल की अपेक्षा से भी नाम के दो भेद हैं—एक शाश्वत और दूसरा अशाश्वत। जो नाम हमेशा रहने वाले हैं वे शाश्वत हैं जैसे सूर्य, चन्द्र, मेरु, सिद्धशिला, लोक, अलोक आदि। जिन नामों में परिवर्तन होता रहता है वे अशाश्वत नाम हैं जैसे जो लड़की मायके में 'कमला' के नाम से प्रसिद्ध है उसी का ससुराल में 'विमला' नाम रख दिया जाता है।

स्थापना निक्षेप

जो अर्थ तद्रूप नहीं है, उसे तद्रूप मान लेना स्थापना निक्षेप है। अर्थात् किसी एक वस्तु की अन्य वस्तु में यह परिकल्पना करना कि यह वह है, स्थापना निक्षेप कहा जाता है। स्थापना निक्षेप के दो भेद हैं—तदाकार स्थापना और अतदाकार स्थापना। इन्हें सद्भाव स्थापना और असद्भाव स्थापना भी कहते हैं। किसी वस्तु की उमी के आकार वाली दूसरी वस्तु में स्थापना करना तदाकार स्थापना है। जैसे देवदत्त के चित्र को देवदत्त मानना। शतरज आदि के मोहरों में अश्व, गज, आदि की, जो उस आकार

से रहित हैं कल्पना करना अतदाकार स्थापना है। नाम और स्थापना दोनों वास्तविक अर्थ से शून्य होते हैं।

द्रव्य निक्षेप

अतीत-व्यवस्था, भविष्यत् अवस्था और अनुयोग दशा—ये तीनों विवक्षित क्रिया में परिणत नहीं होते, इसलिए इन्हें द्रव्य निक्षेप कहा जाता है। वाणी व्यवहार विचित्र प्रकार का होता है। किसी समय भूतकालीन स्थिति का वर्तमान में प्रयोग किया जाता है तो किसी समय भविष्यकालीन स्थिति का वर्तमान में प्रयोग होता है।

किसी घड़े में किसी समय घी भरा जाता था, आज वह खाली पड़ा है। तथापि उसे घी का घड़ा कहना, या घी भरने के लिए घड़ा मंगवाया गया हो, अभी तक उसमें घी नहीं भरा हो तथापि उसे घी का घड़ा कहना द्रव्य निक्षेप है। इसी प्रकार जो भूतकाल में न्यायाधीश था, अब निवृत्त हो चुका है उसे अब भी न्यायाधीश कहना अथवा भावी राजा को वर्तमान में राजा कहना द्रव्य निक्षेप है।

द्रव्य निक्षेप का क्षेत्र अत्यन्त विस्तृत है। उसमें ऐसे अनेक वाणी प्रयोग संभव हैं जैसे भावी में राजा होने वाले को राजा कहा जाता है। राजा के मृत देह को भी राजा कहा जाता है।

द्रव्य निक्षेप के आगम द्रव्य निक्षेप और नो-आगम द्रव्य निक्षेप इस प्रकार दो भेद किये हैं। नो-आगम द्रव्य निक्षेप के (१) ज्ञ-शरीर (२) भव्य-शरीर और (३) तद्व्यतिरिक्त ये तीन भेद किये गये हैं।

जिस शरीर में रहकर आत्मा जानता था वह 'ज्ञ'-शरीर या ज्ञायक शरीर है। एक पण्डित के मृत शरीर को देखकर यह कहा जाय कि यह ज्ञानी था, तो यह ज्ञ-शरीर नो-आगम द्रव्य निक्षेप का प्रयोग हुआ।

जिस शरीर में रहकर आत्मा भविष्य में जानने वाला है, वह भव्य-शरीर है। जैसे एक बालक के विलक्षण शारीरिक लक्षणों को देखकर कहना कि यह महान् ज्ञानी होगा, तो यह भव्य-शरीर नो-आगम द्रव्य निक्षेप है।

प्रथम दो भेदों में शरीर का ग्रहण किया गया है, तृतीय भेद में शरीर नहीं अपितु शारीरिक क्रिया ग्रहण की जाती है अतः उसे तद्व्यतिरिक्त कहते हैं। जैसे किसी मुनिराज की धर्मोपदेश के समय होने वाली हस्तादि की चेष्टाएँ।

आगम द्रव्य निक्षेप मे उपयोग रूप आगम-ज्ञान नही होता, लब्धिरूप (शक्तिरूप) होता है। नो-आगम द्रव्य निक्षेपो में दोनो प्रकार का आगम-ज्ञान नही होता, केवल आगम-ज्ञान का कारणभूत शरीर होता है। नो-आगम-तद्व्यतिरिक्त मे आगम-ज्ञान का पूर्णरूप से अभाव होता है। इसे क्रिया की अपेक्षा से द्रव्य कहा है। यह तीन प्रकार का है—लौकिक, कुप्रावचनिक, लोकोत्तर।

(१) लौकिक मान्यतानुसार 'श्रीफल' मगल है।

(२) कुप्रावचनिक मान्यतानुसार 'विनायक' मगल है।

(३) लोकोत्तर मान्यतानुसार ज्ञान-दर्शन-चारित्र्य रूप धर्म मगल है।

इस प्रकार भाव-शून्यता, वर्तमान पर्याय की शून्यता के उपरान्त भी जो वर्तमान पर्याय से पहचाना जाता है, यही इसमे द्रव्यता का आरोप है, इसलिए इसे द्रव्य निक्षेप कहा है।

भाव निक्षेप

शब्द के द्वारा वर्तमान पर्याययुक्त वस्तु का ग्रहण होना भाव निक्षेप है।

(१) उपयुक्त ज्ञाता अर्थात् अध्यापक अध्यापक शब्द के अर्थ मे उपयुक्त हो तब वह आगम भाव निक्षेप से अव्यापक है।

(२) क्रिया प्रवृत्त ज्ञाता जो अध्यापक अध्यापन मे प्रवृत्त है उसकी क्रियाएँ नो-आगम से भाव निक्षेप है।

यहाँ पर 'नो' शब्द देश वाची है क्योंकि यहाँ अध्यापक का क्रिया रूप अश नो-आगम है। इसके भी तीन रूप हैं—(१) लौकिक, (१) कुप्रावचनीक और (३) लोकोत्तर।

नो-आगम तद्व्यतिरिक्त द्रव्य निक्षेप के लौकिक आदि तीन भेद कहे हैं और नो-आगम भाव के भी तीन रूप कहे हैं। पर इन दोनो मे अन्तर यही है कि द्रव्य मे 'नो' शब्द सर्वथा आगम का निषेध बताता है और भाव मे एकदेश से निषेध बताया गया है।^१ द्रव्य तद्व्यतिरिक्त का क्षेत्र केवल क्रिया है और भाव तद्व्यतिरिक्त का क्षेत्र ज्ञान और क्रिया दोनो हैं। अध्यापक हाथ का सकेत आदि करता है, पुस्तक के पृष्ठ उलटता है, यह

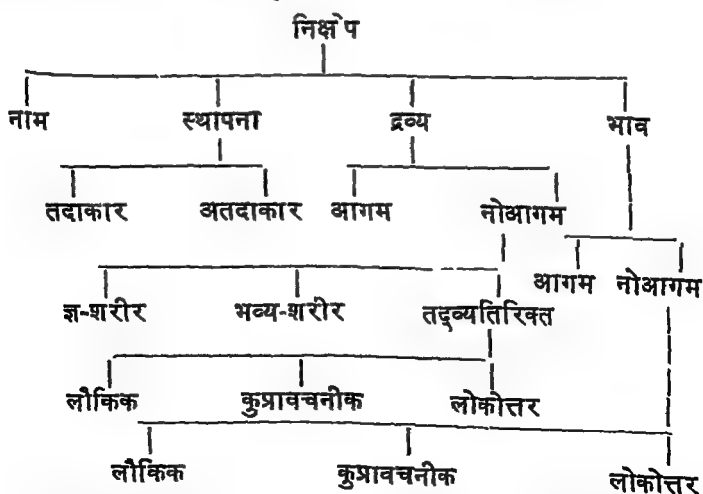
१ आगम सब्ब निसिहे, नो महे अहव देम पडिसेहे।

—नो शब्द के दो अर्थ हैं सर्व-निषेध और देश-निषेध।

क्रियात्मक अश ज्ञान नहीं है, एतदर्थ भाव मे 'नो' शब्द देश निषेधवाची है। भाव निक्षेप का सम्बन्ध केवल वर्तमान पर्याय से ही है अत इस निक्षेप मे द्रव्य-निक्षेप की तरह ज्ञायक-शरीर आदि भेद नहीं होते। इन दोनो निक्षेपो मे यही भेद है।

निक्षेप प्रत्येक वस्तु पर घटित किये जा सकते है, ऐसा नहीं कि किसी पर घटित हो और किसी पर नहीं। अलवत्ता इनकी सख्या कही अधिक और कही न्यून हो सकती है तथापि कम से कम चार निक्षेप तो सर्वत्र ही घटित होने हैं।

जितने भी पदार्थ है वे चतुष्पर्यायात्मक होते हैं। कोई भी वस्तु केवल नाममय, केवल स्थापनामय, केवल द्रव्यता-श्लिष्ट अथवा केवल भावात्मक नहीं होती। अतएव नाम, स्थापना, द्रव्य और भाव ये चारो एक ही वस्तु के अंग भी माने जाते हैं। किसी भी वस्तु की जो सज्ञा है वह उसका नाम निक्षेप है। उसकी आकृति स्थापना निक्षेप है। उस वस्तु का मूल द्रव्य द्रव्यनिक्षेप है और उसकी वर्तमान पर्याय भावनिक्षेप है। यह अभेदवृत्तिक निक्षेप का स्वरूप है।



निक्षेप का विवेचन भाषा को नियतार्थक बनाने की दृष्टि से एक महत्वपूर्ण विषय है। इसलिए यहाँ पर इस पर चिन्तन किया गया है।

□ नय-वाद : एक अध्ययन

- विचार की आधारभित्ति
- नय विभाग का आधार
- दो परम्पराएँ
- नैगमनय
- नैगमाभास
- सप्रहनय
- सप्रहाभास
- व्यवहारनय
- व्यवहाराभास
- ऋजुसूत्रनय
- ऋजुसूत्राभास
- शब्दनय
- शब्दनयाभास
- समभिरुदनय
- समभिरुदनयाभास
- एवभूतनय
- एवभूतनयाभास
- नयों का एक दूसरे से सम्बन्ध
- आध्यात्मिक दृष्टि से नय पर चिन्तन
- प्रमाण और नय
- ब्रव्याधिक और प्रदेशाधिक दृष्टि
- व्यावहारिक और नैश्चयिक दृष्टि
- अर्थनय और शब्दनय
- नय के प्रकार
- नय प्रमाण या अप्रमाण ?
- सुनय और दुर्नय
- जैनदर्शन की मलण्डता का रहस्य

नय-वाद : एक अध्ययन

विचार की आधारभित्ति

नयवाद जैनदर्शन का एक प्रधान और मौलिक वाद है। जड़ और चेतन जगत् के वास्तविक स्वरूप को समझने के लिए यह वाद एक सर्वांगीण दृष्टि प्रस्तुत करता है और विभिन्न एकांगी दृष्टियों में सुन्दर एवं साधार समन्वय स्थापित करता है। अनेकान्त सिद्धान्त का यही मूल आधार है। इस विषय में यहाँ किंचित् विचार किया जाएगा।

नयो को समझने के लिए यह आवश्यक है कि उनके मूल को समझने का प्रयत्न किया जाय। सामान्यतया इस जगत् में विचार-व्यवहार तीन प्रकार के होते हैं—ज्ञानाश्रयी, अर्थाश्रयी और शब्दाश्रयी।

जो विचार सकल्प प्रधान होता है उसे ज्ञानाश्रयी कहते हैं। नैगम-नय ज्ञानाश्रयी विचार है।

जो अर्थ को प्रधान मानकर चलता है वह अर्थाश्रयी विचार है। सग्रह, व्यवहार और ऋजुसूत्र ये अर्थाश्रयी विचार हैं। ये नय अर्थ के भेद और अभेद की मीमासा करते हैं। अर्थाश्रित अभेद व्यवहार का सग्रहनय में अन्तर्भाव किया गया है। न्याय एवं वैशेषिक आदि दर्शन के विचारों का व्यवहारनय में समावेश किया गया है। क्षणिकवादी बौद्ध के विचार को ऋजुसूत्रनय में आत्मसात् किया गया है।

शब्दाश्रयी विचार वह है जो शब्द की मीमासा करे। शब्द, समभिरूढ और एवभूत—ये तीनों शब्दाश्रयी विचार हैं। शब्दाश्रयी लोग भाषा-शास्त्री होते हैं जो अर्थ की ओर ध्यान न देकर प्रधानतया शब्द की ओर ध्यान देते हैं।

इनके आधार पर नयो की परिभाषा इस प्रकार हो सकती है—

- (१) नैगम—सकल्प या कल्पना की अपेक्षा से होने वाला विचार।
- (२) सग्रह—समूह की अपेक्षा से होने वाला विचार।
- (३) व्यवहार—व्यक्ति की अपेक्षा से होने वाला विचार।

□ नय-वाद : एक अध्ययन

- विचार की आधारभित्ति
- नय विभाग का आधार
- दो परम्पराएँ
- नैगमनय
- नैगमाभास
- सप्रहनय
- सप्रहाभास
- व्यवहारनय
- व्यवहाराभास
- ऋजुसूत्रनय
- ऋजुसूत्राभास
- शब्दनय
- शब्दनयाभास
- समभिरुद्धनय
- समभिरुद्धनयाभास
- एवभूतनय
- एवभूतनयाभास
- नयों का एक दूसरे से सम्बन्ध
- आध्यात्मिक दृष्टि से नय पर चिन्तन
- प्रमाण और नय
- द्रव्याधिक और प्रदेशाधिक दृष्टि
- व्यावहारिक और नैश्चयिक दृष्टि
- अर्थनय और शब्दनय
- नय के प्रकार
- नय प्रमाण या अप्रमाण ?
- सुनय और दुर्नय
- जैनदर्शन की अखण्डता का रहस्य

नय-वाद : एक अध्ययन

विचार की आधारभित्ति

नयवाद जैनदर्शन का एक प्रधान और मौलिक वाद है। जड़ और चेतन जगत् के वास्तविक स्वरूप को समझने के लिए यह वाद एक सर्वांगीण दृष्टि प्रस्तुत करता है और विभिन्न एकांगी दृष्टियों में सुन्दर एवं साधारण समन्वय स्थापित करता है। अनेकान्त सिद्धान्त का यही मूल आधार है। इस विषय में यहाँ किंचित् विचार किया जाएगा।

नयों को समझने के लिए यह आवश्यक है कि उनके मूल को समझने का प्रयत्न किया जाय। सामान्यतया इस जगत् में विचार-व्यवहार तीन प्रकार के होते हैं—ज्ञानाश्रयी, अर्थाश्रयी और शब्दाश्रयी।

जो विचार सकल्प प्रधान होता है उसे ज्ञानाश्रयी कहते हैं। नैगम-नय ज्ञानाश्रयी विचार है।

जो अर्थ को प्रधान मानकर चलता है वह अर्थाश्रयी विचार है। सग्रह, व्यवहार और ऋजुसूत्र ये अर्थाश्रयी विचार हैं। ये नय अर्थ के भेद और अभेद की मीमासा करते हैं। अर्थाश्रित अभेद व्यवहार का सग्रहनय में अन्तर्भाव किया गया है। न्याय एवं वैशेषिक आदि दर्शन के विचारों का व्यवहारनय में समावेश किया गया है। क्षणिकवादी बौद्ध के विचार को ऋजुसूत्रनय में आत्मसात् किया गया है।

शब्दाश्रयी विचार वह है जो शब्द की मीमासा करे। शब्द, समभिरूढ और एवभूत—ये तीनों शब्दाश्रयी विचार हैं। शब्दाश्रयी लोग भाषा-शास्त्री होते हैं जो अर्थ की ओर ध्यान न देकर प्रधानतया शब्द की ओर ध्यान देते हैं।

इनके आधार पर नयों की परिभाषा इस प्रकार हो सकती है—

- (१) नैगम—सकल्प या कल्पना की अपेक्षा से होने वाला विचार।
- (२) सग्रह—समूह की अपेक्षा से होने वाला विचार।
- (३) व्यवहार—व्यक्ति की अपेक्षा से होने वाला विचार।

(४) ऋजुसूत्र—वर्तमान अवस्था की अपेक्षा से होने वाला विचार ।

(५) शब्द—यथाकाल, यथाकारक, शब्द प्रयोग की अपेक्षा से होने वाला विचार ।

(६) समभिरूढ—शब्द की उत्पत्ति के अनुरूप शब्द प्रयोग की अपेक्षा से होने वाला विचार ।

(७) एवम्भूत—वस्तु के कार्यानुरूप शब्द प्रयोग की अपेक्षा से होने वाला विचार ।

नयविभाग का आधार

अभेद सग्रहदृष्टि का आधार है और भेद व्यवहारदृष्टि का । सग्रहनय भेद को नहीं मानता है और व्यवहारनय अभेद को स्वीकार नहीं करता है । नैगम नय का आधार है—अभेद और भेद ये दोनों एक पदार्थ में रहते हैं, ये सर्वथा दो नहीं हैं परन्तु गौण—मुख्य भाव से दो हैं ।^१ इस दृष्टि में मुख्यता एक की ही रहती है, दूसरा सामने रहता है पर गौण रूप से । कभी धर्मी मुख्य बनता है तो कभी धर्म । अपेक्षा या प्रयोजन के अनुसार क्रम में परिवर्तन होता रहता है ।

ऋजुसूत्रनय का आधार चरम भेद है । यह केवल वर्तमान पर्याय को ही वास्तविक मानता है । पूर्व और पश्चात् की पर्यायो को नहीं ।

शब्द भेद के अनुसार अर्थ का भेद होता है, यह शब्दनय की मूल भित्ति है ।

प्रत्येक शब्द का अर्थ पृथक्-पृथक् है । एक अर्थ के दो वाचक नहीं हो सकते यह समभिरूढनय का आधार है ।

एवम्भूतनय के अनुसार अर्थ के लिए शब्द का प्रयोग उसकी प्रस्तुत क्रिया के अनुसार होना चाहिए । समभिरूढनय अर्थ की क्रिया में अप्रवृत्त शब्द को उसका वाचक मानता है । वह वाच्य और वाचक के प्रयोग को त्रैकालिक मानता है किन्तु एवम्भूत वाच्य-वाचक के प्रयोग को केवल वर्तमान में ही स्वीकार करता है । इस दृष्टि से सात नयों के विषय इस प्रकार बनते हैं—

१ अन्यदेव हि सामान्यमभिन्नज्ञानकारणम् ।

विज्ञेयोऽप्यन्य एवेति, मन्यते नैगमो नय ॥

(१) नैगम—अर्थ का अभेद व भेद तथा दोनो ।

(२) सग्रह—अभेद

(क) पर-सग्रह—चरम अभेद

(ख) अपर-सग्रह—अवान्तर अभेद

(३) व्यवहार—भेद, अवान्तर भेद

(४) ऋजुसूत्र—चरम भेद

(५) शब्द—भेद

(६) समभिरूढ—भेद

(७) एवभूत—भेद

इन सात नयो मे सग्रहनय की दृष्टि अभेद है, भेद दृष्टियाँ पाँच है और नैगमनय की दृष्टि भेद और अभेद दोनो से सयुक्त है । वह सयुक्त दृष्टि इस बात की सूचक है कि भेद मे ही अभेद और अभेद मे ही भेद है । जैनदर्शन को भेद के साथ ही अभेद भी मान्य रहा है । जड और चेतन ये दोनो पदार्थ सत् हैं अतः सत्त्व घर्म की दृष्टि से अभिन्न है । पर दोनो मे स्वभाव भेद है इसलिए भिन्न हैं । वस्तुतः भेद और अभेद दोनो तात्त्विक है, क्योंकि भेदशून्य अभेद मे अर्थक्रिया नहीं होती । विशेष मे ही अर्थक्रिया होती है परन्तु अभेदशून्य भेद मे भी अर्थक्रिया नहीं होती । कारण और कार्य का सम्बन्ध नहीं मिलता । पूर्व-क्षण उत्तर-क्षण का कारण तभी बन सकता है जब कि दोनो मे एक अन्वयी अर्थात् एक ध्रुव या अभेदाश माना जाये । एतदर्थ ही जैनदर्शन अभेदाश्रित भेद और भेदाश्रित अभेद को स्वीकार करता है ।

दो परम्पराएँ

पूर्व मे यह बताया जा चुका है कि नय के दो भेद है—द्रव्याधिक और पर्यायाधिक । इस विभाग के सम्बन्ध मे दो परम्पराएँ है, एक सैद्धान्तिको की और दूसरी तार्किको की । जिनमद्रगणी क्षमाश्रमण सैद्धान्तिक परम्परा के अग्रणी हैं । उनके अभिमतानुसार नैगम, सग्रह, व्यवहार और ऋजुसूत्र ये चार नय द्रव्याधिक है । शब्द, समभिरूढ और एवभूत ये पर्यायाधिक नय हैं ।

सिद्धसेन दिवाकर तार्किक परम्परा के प्रमुख हैं । उनके अनुसार पहले तीन नय द्रव्याधिक हैं और शेष चार पर्यायाधिक हैं ।^१

१ तार्किकाणा त्रयो भेदा, आद्या द्रव्यार्थतो मता ।

सैद्धान्तिकाना चत्वार पर्यायार्थगता परे ॥

सैद्धान्तिक ऋजुसूत्र को द्रव्यार्थिक मानते हैं। उसका आधार है अनुयोगद्वारा का निम्न सूत्र—

“उज्जुसुअस्स एगो अणुवउत्तो आगमतो एग दव्वावस्सय पुहुत्त नेच्छइ ।”^१

इसका तात्पर्य यह है—ऋजुसूत्र की दृष्टि से एक उपयोगशून्य व्यक्ति एक द्रव्यावश्यक है। सैद्धान्तिक परम्परा का कथन है कि यदि ऋजुसूत्र को द्रव्यग्राही न माना जाये तो प्रस्तुत सूत्र से विरोध आयेगा।

तार्किकों का कथन है कि अनुयोगद्वारा में वर्तमान आवश्यक पर्याय में द्रव्य पद का उपचार किया गया है।^२ अतः यहाँ पर कोई विरोध नहीं है। सैद्धान्तिक गौण द्रव्य को द्रव्य मानकर इसको द्रव्यार्थिक मानते हैं और तार्किक वर्तमान पर्याय का द्रव्य रूप में उपचार और वास्तविक दृष्टि में वर्तमान पर्याय मानकर उसे पर्यायार्थिक मानते हैं। मुख्य द्रव्य कोई नहीं मानता है। एक दृष्टि का विषय है—गौण द्रव्य और एक का विषय है पर्याय। दोनों में अपेक्षा भेद है, तात्त्विक विरोध नहीं।

नय के मुख्य सात भेद हैं अतः हम यहाँ पर उनके स्वरूप का विवेचन करेंगे।

नैगमनय

सामान्य-विशेष के संयुक्त रूप का निरूपण नैगम-नय है।^३ यह उभयग्राही दृष्टि है। सामान्य और विशेष ये दोनों इसके विषय हैं। इससे सामान्य-विशेषात्मक वस्तु के एकदेश का बोध होता है। न्याय व वैशेषिक-दर्शन का मन्तव्य है कि सामान्य और विशेष स्वतंत्र पदार्थ हैं^४ किन्तु जैन-दर्शन इस मन्तव्य को स्वीकार नहीं करता क्योंकि सामान्यरहित विशेष की और विशेषरहित सामान्य की कही भी प्रतीति नहीं होती। ये दोनों पदार्थ के ही स्वभाव हैं। एक पदार्थ की दूसरे पदार्थ, देश और काल में जो

१ अनुयोगद्वारा १४

२ नयरहस्य पृ० १२

३ (क) देश-समग्र-ग्राही नैगम ।

—तत्त्वार्थभाष्य १:३५

(ख) नैगमो मन्यते वस्तु, तदेतदुभयात्मकम् ।

निर्विशेष न सामान्य, विशेषोऽपि न तद् विना ।

—नयकारिका

(ग) जेणेहि माणेहि मिणइत्ति जेगमस्स य निरुत्ती । —अनुयोगद्वारा सूत्र टीका

४ नैगमनयानुरोधिन कणादा आक्षपादाश्च —स्याद्वादमजरी श्लोक १४ की टीका

अनुवृत्ति होती है वह सामान्य अश है और जो व्यावृत्ति होती है वह विशेष अश है। कोई भी पदार्थ एकान्तरूप से अनुवृत्ति या व्यावृत्ति रूप नहीं है। जिस पदार्थ की जिस समय दूसरो से अनुवृत्ति होती है, उसकी उसी समय दूसरो से व्यावृत्ति भी होती है।

गुण और गुणी, अवयव और अवयवी, जाति और जातिमान्, क्रिया और कारक, आदि में भेद और अभेद की विवक्षा करना नैगमनय है। गुण और गुणी, अवयव और अवयवी, जाति और जातिमान् आदि में कथंचित् भेद है और कथंचित् अभेद है। किसी समय वक्ता की विवक्षा भेद की ओर होती है और किसी समय अभेद की ओर। जिस समय भेद की ओर विवक्षा होती है उस समय अभेद गौण हो जाता है और जिस समय अभेद का प्रयोजन होता है उस समय भेद गौण हो जाता है। भेद और अभेद को गौण या मुख्यभाव से ग्रहण करना नैगमनय है। अकलकदेव ने कहा है— जिस समय भेद को ग्रहण करना हो उस समय अभेद को गौण समझना और भेद को मुख्य मानना, और अभेद को ग्रहण करते समय भेद को गौण समझना और अभेद को मुख्य मानना नैगमनय है।^१ जैसे गुण और गुणी को लें। जीव गुणी है और सुख उसका गुण है। 'जीव सुखी है' इसमें किसी समय जीव और सुख के अभेद की प्रधानता होती है और भेद की अप्रधानता होती है। कभी भेद की प्रधानता होती है और अभेद की गौणता होती है। दोनों विवक्षाओं को ग्रहण करना नैगमनय है। यह ध्यान रखना चाहिए कि एक की ही प्रधानता होने पर नैगमनय नहीं होगा। कभी एक की तो कभी दूसरे की प्रधानता होनी ही चाहिए।

नैगमनय और सकलादेश में यही अन्तर है कि सकलादेश समानरूप से सब धर्मों को ग्रहण करता है किन्तु नैगमनय वस्तु के धर्मों को प्रधान और गौण भाव से ग्रहण करता है।

निगम शब्द का अर्थ है—देश, सकल्प और उपचार। इनमें होने वाले अभिप्राय को नैगम कहते हैं। अर्थात् इसमें सामान्य-विशेष की भिन्नता का समर्थन तादात्म्य की अपेक्षा से किया जाता है।

१ अन्योन्यगुणभूतैकभेदाभेदप्ररूपणात् ।

नैगमोऽर्थान्तरत्वोक्ती नैगमाभास इष्यते ॥

निगम का अर्थ लोक है। उसके व्यवहार का अनुसरण करने वाला नय नैगम है। अथवा जिसके जानने का एक 'गम' नहीं परन्तु अनेक 'गम' बोधमार्ग है वह नैगम है। सभी वस्तुएँ सामान्य और विशेष दोनों धर्मों से युक्त होती हैं। उनमें जाति आदि सामान्य धर्म हैं और विशेष प्रकार के भेद करने वाले विशेष धर्म हैं। कल्पना कीजिए, सौ घड़े पड़े हुए हैं। उनमें 'ये सब घड़े हैं' यह जो ऐक्य बुद्धि है वह सामान्य धर्म से होती है। 'यह मेरा घड़ा है' इस प्रकार सभी लोग अपने-अपने घड़ों को पहचान ले, यह विशेष धर्म से होता है। नैगमनय वस्तु को इन उभय गुणों से युक्त मानता है। उसका मन्तव्य है कि विशेष के बिना सामान्य और सामान्य के बिना विशेष नहीं होता।

किसी व्यक्ति से आपने पूछा—आप कहाँ पर रहते हैं?

उसने कहा—मैं लोक में रहता हूँ।

पुन जिज्ञासा प्रस्तुत की—लोक तो अत्यन्त विस्तृत है उसमें आप कहाँ रहते हैं?

उसने कहा—मध्य लोक में।

मध्यलोक में भी कहाँ रहते हैं?

जम्बूद्वीप में।

जम्बूद्वीप में भी अनेक क्षेत्र हैं, उनमें से आप किस क्षेत्र में रहते हैं?

भरत क्षेत्र में।

भरत क्षेत्र में भी सैकड़ों प्रान्त हैं, देश हैं, उनमें आप कहाँ रहते हैं?

भारतवर्ष के राजस्थान प्रान्त में।

राजस्थान में भी अनेक शहर हैं उनमें आप किसमें रहते हो?

उदयपुर में।

उसमें भी अनेक गलियाँ तथा मकान हैं, उनमें कहाँ रहते हो?

अमुक गली के अमुक नम्बर के मकान में रहता हूँ।

मकान में भी अनेक कमरे हैं, उनमें से किस कमरे में रहते हो?

अमुक नम्बर के कमरे में रहता हूँ।

कमरा भी तो काफी बड़ा है उसमें कहाँ रहते हो?

एक स्थान में, फिर कहता है कि मैं अपने इस शरीर में रहता हूँ।

इस प्रकार निवास के सम्बन्ध में ये सारे उत्तर नैगमनय के अन्तर्गत हैं।^१ उनमें पूर्व-पूर्व के वाक्य सामान्य धर्म को और उत्तरवर्ती वाक्य विशेष धर्म को ग्रहण करते हैं। इस प्रकार सभी व्यवहारों में नैगमनय की प्रधानता है।

कितने ही नैगमनय को सकल्पमात्र ग्राही मानते हैं।^२ जो कार्य करना है उसका सकल्प मात्र ही नैगमनय है। जैसे—एक व्यक्ति कुल्हाड़ी लेकर जंगल में जा रहा है। मार्ग में अन्य व्यक्ति मिला। उसने पूछा—कहाँ जा रहे हो? उसने कहा—मैं प्रस्थ^३ लेने जा रहा हूँ। वस्तुतः वह पुरुष लकड़ी काटने जा रहा है प्रस्थ तो पश्चात् वनेगा। किन्तु प्रस्थ के सकल्प को दृष्टि में रखकर ही वह इस प्रकार कहता है^४। उसका प्रस्तुत उत्तर नैगमनय की दृष्टि से ठीक है।

नैगमनय के तीन रूप बनते हैं—(१) भूत-नैगम, (२) भविष्य-नैगम, और (३) वर्तमान-नैगम। भूतकाल में वर्तमान काल का आरोपण करना भूत-नैगम है। जैसे आज दीपावली के दिन भगवान् महावीर का निर्वाण हुआ। श्रमण भगवान् महावीर को निर्वाण प्राप्त किये २५०० वर्ष हो गये हैं तथापि 'आज' शब्द के प्रयोग से वर्तमान काल का आरोप किया गया है। भविष्यकाल के विषय में वर्तमान काल का आरोपण करना भविष्य-नैगम है, जैसे जिसे एक बार सम्यग्दर्शन प्राप्त हो चुका है वह अवश्य ही अर्धपुद्गल परावर्तन काल में मुक्त होगा, अतः वर्तमान में उसे मुक्त कहना। किसी वस्तु को बनाना प्रारम्भ किया उसे बनाई हुई कहना यह वर्तमान नैगमनय है। जैसे रोटी पकानी शुरू की है। किसी ने पूछा—आज क्या पकाया है। उत्तर मिला—रोटी पकाई है। रोटी पकी नहीं है,

१ तत्र निलयन वसनमित्यनर्थान्तरम् । तद्दृष्टान्तो यथा—कश्चित् केनचित् पृष्ठं क्व वसति भवान् ? स प्राह लोके । तत्रापि जम्बूद्वीपे, तत्रापि भरतक्षेत्रे, तत्रापि मध्यक्षण्डे तत्राप्येकस्मिन् जनपदे नगरे गृहे इत्यादीन् सर्वानपि विकल्पान् नैगम इच्छति ।
—हरिभट्टीयावश्यकटिप्पणे, नयाधिकार

२ अर्थसकल्पमात्रग्राही नैगम ।

—तत्त्वार्थ राजवार्तिक १।३।१२

३ धान्य को नापने के लिए पाँच सेर के परिमाण को प्रस्थ कहते हैं।

४ हरिभट्टीयावश्यकटिप्पणे, नयाधिकार

पक रही है तथापि वर्तमान नैगम की अपेक्षा से 'पकाई है' इस प्रकार कहना सत्य है ।

नैगम नय के तीन भेद होते हैं—^१

(१) द्रव्य-नैगम

(२) पर्याय-नैगम

(३) द्रव्य-पर्याय नैगम

इनके कार्य का क्रम इस प्रकार है—

(१) दो वस्तुओं का ग्रहण

(२) दो अवस्थाओं का ग्रहण

(३) एक वस्तु और एक अवस्था का ग्रहण ।

नैगमनय अनेकान्तदृष्टि का प्रतीक है । जैनदृष्टि से नानात्व और एकत्व दोनों सत्य हैं । एकत्व-निरपेक्ष नानात्व और नानात्व-निरपेक्ष एकत्व ये दोनों मिथ्या हैं । एकत्व आपेक्षिक सत्य है । 'गोत्व' की दृष्टि से सभी गायों में एकत्व है । पशुत्व की दृष्टि से गायों और अन्य पशुओं में एकत्व है । जीवत्व की दृष्टि से पशु और अन्य जीवों में एकत्व है । द्रव्यत्व की दृष्टि से जीव और अजीव में एकत्व है । अस्तित्व की दृष्टि से सम्पूर्ण विश्व एक है । आपेक्षिक सत्य से हम वास्तविक सत्य की ओर बढ़ते हैं । तब हमारा दृष्टिकोण भेद-वादी बन जाता है । नानात्व वास्तविक सत्य है । जहाँ पर अस्तित्व की अपेक्षा है वहाँ पर विश्व एक है परन्तु चैतन्य और अचैतन्य दो परस्पर-विरोधी धर्मों की अपेक्षा विश्व एक नहीं है । उसके (१) चेतन-विश्व और (२) अचेतन-विश्व ये दो रूप हैं । चैतन्य की अपेक्षा चेतन जगत् एक है किन्तु चैतन्य के भी अनन्त भेद हैं ।

चैतन्य और अचैतन्य की अपेक्षा से उसमें भेद है, किन्तु द्रव्यत्व, वस्तुत्व, अस्तित्व, परम्परानुगमत्व आदि असत्य अपेक्षाओं से उनमें अभेद है ।

दूसरी दृष्टि से सर्वथा अभेद ही नहीं भेद भी है, उसमें स्वरूप भेद है । एतदर्थ उनकी अर्थक्रिया भिन्न होती है । उनमें अभेद भी है अतः दोनों में ज्ञेय-ज्ञायक, ग्राह्य-ग्राहक प्रभृति सम्बन्ध भी है ।

नैगमाभास

अवयव-अवयवी, गुण-गुणी, क्रिया-क्रियावान् आदि में सर्वथा भेद मानना नैगमाभास है क्योंकि गुण, गुणी से अलग अपनी सत्ता नहीं रखता और न गुणों से भिन्न गुणी ही अपना अस्तित्व रख सकता है। अतः इनमें कथञ्चित्तादात्म्य सम्बन्ध मानना योग्य है। अवयव-अवयवी, क्रिया-क्रियावान् आदि में भी यही बात है। यदि गुण-गुणी से सर्वथा भिन्न स्वतन्त्र पदार्थ हो तो उनमें नियत सम्बन्ध न होने से गुण-गुणीभाव नहीं बन सकेगा। कथञ्चित् तादात्म्य सम्बन्ध का अर्थ है—गुण, गुणी से सर्वथा भिन्न नहीं है। वैशेषिकदर्शन गुण और गुणी में सर्वथा निरपेक्ष भेद मानता है जो नैगमाभास है।^१

साध्य ज्ञान और सुख आदि को आत्मा से भिन्न मानता है। उसका मन्तव्य है कि त्रिगुणात्मक प्रकृति के सुख-ज्ञानादिक धर्म हैं। वे उसी में आविर्भूत और तिरोहित होते रहते हैं। इसी प्रकृति के ससर्ग से पुरुष में ज्ञानादि की प्रतीति होती है। प्रकृति प्रस्तुत ज्ञान, सुख आदि रूप व्यक्त कार्य की अपेक्षा से दृश्य है तथा अपने कारणरूप अव्यक्त स्वरूप से अदृश्य है। चेतन पुरुष कूटस्थ नित्य है, वह बुद्धि से भिन्न है। इसलिए चेतन पुरुष का धर्म बुद्धि नहीं है। इस प्रकार साध्यदर्शन आत्मा और ज्ञान में सर्वथा भेद मानता है जो नैगमाभास है क्योंकि आत्मा और ज्ञान में कोई भेद नहीं है। जो ज्ञान है वही आत्मा है और जो आत्मा है वही ज्ञान है।^२

सग्रहनय

सामान्य या अभेद का ग्रहण करने वाली दृष्टि सग्रहनय है।^३ स्व-जाति के विरोध के बिना समस्त पदार्थों का एकत्व में सग्रह करना सग्रहनय कहलाता है। हर एक पदार्थ सामान्य-विशेषात्मक है, भेद-अभेदात्मक है इन दो धर्मों में से सामान्य धर्म का ग्रहण करना और विशेष धर्म के प्रति

१ लघीयस्त्रयस्ववृत्ति श्लोक ३६

२ जे विन्नाया से आया जे आया से विन्नाया—आचाराग

३ (क) अर्थाना सर्वैकदेश सग्रहण सग्रह ।

—तत्त्वार्थभाष्य १।३५

(ख) सामान्य-मात्र-ग्राही परामर्श सग्रह ।

—प्रमाणनयतत्त्वालोक ७।१३

(ग) सर्वेऽपि भेदा सामान्य रूपतया सगृह्यतेऽनेनेति सग्रह ।

(घ) सग्रहण सामान्यरूपतया सर्व-वस्तुनामाक्रोडन सग्रह ।

पक रही है तथापि वर्तमान नैगम की अपेक्षा से 'पकाई है' इस प्रकार कहना सत्य है ।

नैगम नय के तीन भेद होते हैं—^१

(१) द्रव्य-नैगम

(२) पर्याय-नैगम

(३) द्रव्य-पर्याय नैगम

इनके कार्य का क्रम इस प्रकार है—

(१) दो वस्तुओं का ग्रहण

(२) दो अवस्थाओं का ग्रहण

(३) एक वस्तु और एक अवस्था का ग्रहण ।

नैगमनय अनेकान्तदृष्टि का प्रतीक है । जैनदृष्टि से नानात्व और एकत्व दोनों सत्य हैं । एकत्व-निरपेक्ष नानात्व और नानात्व-निरपेक्ष एकत्व ये दोनों मिथ्या हैं । एकत्व आपेक्षिक सत्य है । 'गोत्व' की दृष्टि से सभी गायों में एकत्व है । पशुत्व की दृष्टि से गायों और अन्य पशुओं में एकत्व है । जीवत्व की दृष्टि से पशु और अन्य जीवों में एकत्व है । द्रव्यत्व की दृष्टि से जीव और अजीव में एकत्व है । अस्तित्व की दृष्टि से सम्पूर्ण विश्व एक है । आपेक्षिक सत्य से हम वास्तविक सत्य की ओर बढ़ते हैं । तब हमारा दृष्टिकोण भेद-वादी बन जाता है । नानात्व वास्तविक सत्य है । जहाँ पर अस्तित्व की अपेक्षा है वहाँ पर विश्व एक है परन्तु चैतन्य और अचैतन्य दो परस्पर-विरोधी धर्मों की अपेक्षा विश्व एक नहीं है । उसके (१) चेतन-विश्व और (२) अचेतन-विश्व ये दो रूप हैं । चैतन्य की अपेक्षा चेतन जगत् एक है किन्तु चैतन्य के भी अनन्त भेद हैं ।

चैतन्य और अचैतन्य की अपेक्षा से उसमें भेद है, किन्तु द्रव्यत्व, वस्तुत्व, अस्तित्व, परम्परानुगमत्व आदि असंख्य अपेक्षाओं से उनमें अभेद है ।

दूसरी दृष्टि से सर्वथा अभेद ही नहीं भेद भी है, उसमें स्वरूप भेद है । एतदर्थ उनकी अर्थक्रिया भिन्न होती है । उनमें अभेद भी है अतः दोनों में ज्ञेय-ज्ञायक, ग्राह्य-ग्राहक प्रभृति सम्बन्ध भी है ।

नैगमाभास

अवयव-अवयवी, गुण-गुणी, क्रिया-क्रियावान् आदि मे सर्वथा भेद मानना नैगमाभास है क्योंकि गुण, गुणी से अलग अपनी सत्ता नहीं रखता और न गुणो से भिन्न गुणी ही अपना अस्तित्व रख सकता है। अतः इनमे कथञ्चित्तादात्म्य सम्बन्ध मानना योग्य है। अवयव-अवयवी, क्रिया-क्रियावान् आदि मे भी यही बात है। यदि गुण-गुणी से सर्वथा भिन्न स्वतन्त्र पदार्थ हो तो उनमे नियत सम्बन्ध न होने से गुण-गुणीभाव नहीं बन सकेगा। कथञ्चित् तादात्म्य सम्बन्ध का अर्थ है—गुण, गुणी से सर्वथा भिन्न नहीं है। वैशेषिकदर्शन गुण और गुणी मे सर्वथा निरपेक्ष भेद मानता है जो नैगमाभास है।^१

साख्य ज्ञान और सुख आदि को आत्मा से भिन्न मानता है। उसका मन्तव्य है कि त्रिगुणात्मक प्रकृति के सुख-ज्ञानादिक धर्म हैं। वे उसी मे आविर्भूत और तिरोहित होते रहते हैं। इसी प्रकृति के ससर्ग से पुरुष मे ज्ञानादि की प्रतीति होती है। प्रकृति प्रस्तुत ज्ञान, सुख आदि रूप व्यक्त कार्य की अपेक्षा से दृश्य है तथा अपने कारणरूप अव्यक्त स्वरूप से अदृश्य है। चेतन पुरुष कूटस्थ नित्य है, वह बुद्धि से भिन्न है। इसलिए चेतन पुरुष का धर्म बुद्धि नहीं है। इस प्रकार साख्यदर्शन आत्मा और ज्ञान मे सर्वथा भेद मानता है जो नैगमाभास है क्योंकि आत्मा और ज्ञान मे कोई भेद नहीं है। जो ज्ञान है वही आत्मा है और जो आत्मा है वही ज्ञान है।^२

सग्रहण

सामान्य या अभेद का ग्रहण करने वाली दृष्टि सग्रहण है।^३ स्व-जाति के विरोध के बिना समस्त पदार्थों का एकत्व मे सग्रह करना सग्रहण कहलाता है। हर एक पदार्थ सामान्य-विशेषात्मक है, भेद-अभेदात्मक है इन दो धर्मों मे से सामान्य धर्म का ग्रहण करना और विशेष धर्म के प्रति

१ लघीयस्त्रयस्ववृत्ति श्लोक ३६

२ जे विन्नाया से आया जे आया से विन्नाया—आचाराग

३ (क) अर्थाना सर्वकदेश सग्रहण सग्रह ।

—तत्त्वार्थमाष्य १।३५

(ख) सामान्य-मात्र-ग्राही परामर्श सग्रह ।

—प्रमाणनयतत्त्वालोक ७।१३

(ग) सर्वेऽपि भेदा सामान्य रूपतया सग्रह्यतेऽनेनेति सग्रह ।

(घ) सग्रहण सामान्यरूपतया सर्व-वस्तूनामाक्रोडन सग्रह ।

पक रही है तथापि वर्तमान नैगम की अपेक्षा से 'पकाई है' इस प्रकार कहना सत्य है।

नैगम नय के तीन भेद होते हैं—^१

(१) द्रव्य-नैगम

(२) पर्याय-नैगम

(३) द्रव्य-पर्याय नैगम

इनके कार्य का क्रम इस प्रकार है—

(१) दो वस्तुओं का ग्रहण

(२) दो अवस्थाओं का ग्रहण

(३) एक वस्तु और एक अवस्था का ग्रहण।

नैगमनय अनेकान्तदृष्टि का प्रतीक है। जैनदृष्टि से नानात्व और एकत्व दोनों सत्य हैं। एकत्व-निरपेक्ष नानात्व और नानात्व-निरपेक्ष एकत्व ये दोनों मिथ्या हैं। एकत्व आपेक्षिक सत्य है। 'शोत्व' की दृष्टि से सभी गायों में एकत्व है। पशुत्व की दृष्टि से गायों और अन्य पशुओं में एकत्व है। जीवत्व की दृष्टि से पशु और अन्य जीवों में एकत्व है। द्रव्यत्व की दृष्टि से जीव और अजीव में एकत्व है। अस्तित्व की दृष्टि से सम्पूर्ण विश्व एक है। आपेक्षिक सत्य से हम वास्तविक सत्य की ओर बढ़ते हैं। तब हमारा दृष्टिकोण भेद-वादी बन जाता है। नानात्व वास्तविक सत्य है। जहाँ पर अस्तित्व की अपेक्षा है वहाँ पर विश्व एक है परन्तु चैतन्य और अचैतन्य दो परस्पर-विरोधी धर्मों की अपेक्षा विश्व एक नहीं है। उसके (१) चेतन-विश्व और (२) अचेतन-विश्व ये दो रूप हैं। चैतन्य की अपेक्षा चेतन जगत् एक है किन्तु चैतन्य के भी अनन्त भेद हैं।

चैतन्य और अचैतन्य की अपेक्षा से उसमें भेद है, किन्तु द्रव्यत्व, वस्तुत्व, अस्तित्व, परम्परानुगमत्व आदि असंख्य अपेक्षाओं से उनमें अभेद है।

दूसरी दृष्टि से सर्वथा अभेद ही नहीं भेद भी है, उसमें स्वरूप भेद है। एतदर्थ उनकी अर्थक्रिया भिन्न होती है। उनमें अभेद भी है अतः दोनों में ज्ञेय-ज्ञायक, ग्राह्य-ग्राहक प्रभृति सम्बन्ध भी है।

नैगमाभास

अवयव-अवयवी, गुण-गुणी, क्रिया-क्रियावान् आदि में सर्वथा भेद मानना नैगमाभास है क्योंकि गुण, गुणी से अलग अपनी सत्ता नहीं रखता और न गुणों से भिन्न गुणी ही अपना अस्तित्व रख सकता है। अतः इनमें कथंचित्तादात्म्य सम्बन्ध मानना योग्य है। अवयव-अवयवी, क्रिया-क्रियावान् आदि में भी यही बात है। यदि गुण-गुणी से सर्वथा भिन्न स्वतन्त्र पदार्थ हो तो उनमें नियत सम्बन्ध न होने से गुण-गुणीभाव नहीं बन सकेगा। कथंचित् तादात्म्य सम्बन्ध का अर्थ है—गुण, गुणी से सर्वथा भिन्न नहीं है। वैशेषिकदर्शन गुण और गुणी में सर्वथा निरपेक्ष भेद मानता है जो नैगमाभास है।^१

साख्य ज्ञान और सुख आदि को आत्मा से भिन्न मानता है। उसका मन्तव्य है कि त्रिगुणात्मक प्रकृति के सुख-ज्ञानादिक धर्म हैं। वे उसी में आविर्भूत और तिरोहित होते रहते हैं। इसी प्रकृति के ससर्ग से पुरुष में ज्ञानादि की प्रतीति होती है। प्रकृति प्रस्तुत ज्ञान, सुख आदि रूप व्यक्त कार्य की अपेक्षा से दृश्य है तथा अपने कारणरूप अव्यक्त स्वरूप से अदृश्य है। चेतन पुरुष कूटस्थ नित्य है, वह बुद्धि से भिन्न है। इसलिए चेतन पुरुष का धर्म बुद्धि नहीं है। इस प्रकार साख्यदर्शन आत्मा और ज्ञान में सर्वथा भेद मानता है जो नैगमाभास है क्योंकि आत्मा और ज्ञान में कोई भेद नहीं है। जो ज्ञान है वही आत्मा है और जो आत्मा है वही ज्ञान है।^२

सग्रहनय

सामान्य या अभेद का ग्रहण करने वाली दृष्टि सग्रहनय है।^३ स्व-जाति के विरोध के बिना समस्त पदार्थों का एकत्व में सग्रह करना सग्रहनय कहलाता है। हर एक पदार्थ सामान्य-विशेषात्मक है, भेद-अभेदात्मक है इन दो धर्मों में से सामान्य धर्म का ग्रहण करना और विशेष धर्म के प्रति

१ लघीयस्त्रयस्ववृत्ति श्लोक ३६

२ जे विन्नाया से आया जे आया से विन्नाया—आचाराग

३ (क) अर्थाना सर्वैकदेश सग्रहण सग्रह ।

—तत्त्वार्थमाण्य १।३५

(ख) सामान्य-मात्र-ग्राही परामर्श सग्रह ।

—प्रमाणनयतत्त्वालोक ७।१३

(ग) सर्वैषि भेदा सामान्य रूपतया सगृह्यतेऽनेनेति सग्रह ।

(घ) सग्रहण सामान्यरूपतया सर्व-वस्तूनामाक्रोहन सग्रह ।

उपेक्षा भाव रखना सग्रहनय है। अस्तित्व धर्म को न छोड़कर सम्पूर्ण पदार्थ अपने-अपने स्वभाव में उपस्थित है इसलिए सम्पूर्ण पदार्थों के सामान्य रूप से ज्ञान करने को सग्रहनय कहते हैं।^१ वेदान्ती और सांख्य केवल सग्रहनय को मानते हैं। विशेषरहित सामान्य मात्र को जानने वाले को सग्रह कहने हैं।^२

अनेक पर्यायों को एक द्रव्य रूप से या अनेक द्रव्यों को सादृश्य-मूलक एकत्व रूप से अभेदग्राही सग्रहनय होता है^३। इसकी दृष्टि में विधि ही प्रधान है, द्रव्य को छोड़कर पर्यायों नहीं है।

पर-सग्रह और अपर-सग्रह के रूप में यह नय दो प्रकार का है।^४ पर-सग्रह में सत् रूप से समस्त पदार्थों का सग्रह किया जाता है^५ और अपर-सग्रह में एक द्रव्य रूप से समस्त पर्यायों का तथा द्रव्य रूप से समस्त द्रव्यों का, गुण रूप से समस्त गुणों का, गौत्वरूप से समस्त गौओं का, मनुष्यत्व रूप से समस्त मनुष्यों का सग्रह किया जाता है।^६

अपर-सग्रह वहाँ तक चलता है जब तक भेदमूलक व्यवहार चरम सीमा पर नहीं पहुँच जाता। छोटे द्रव्यों में समान रूप से रहने वाला द्रव्यत्व अपर सामान्य है।^७ अपर-सग्रहनय, अपर-सामान्य को विषय करता है अतः इसकी दृष्टि में द्रव्यत्व एक होने से सभी द्रव्य एक है।

सग्रहाभास

पर-सग्रह नय सत्ता मात्र को ही विषय करता है और पर-सग्रह नयाभास भी सत्तामात्र को ही विषय करता है किन्तु दोनों में भेद यह है कि पर-सग्रह विशेषों का निषेध नहीं करता, उनमें अपेक्षा बतलाता है

१ सद्रूपतानतिक्रात स्वस्वभावमिदं जगत् ।

सत्तारूपतया सर्वं सग्रहन् सग्रहो मतः ॥

—सग्रह श्लोका

२ सगहियपिडिभस्थ, सगहवयण समासजो विति ।

—अनुयोगद्वारा

३ शुद्ध द्रव्यमभिप्रैति सग्रहस्तदभेदतः ।

—सघीयस्त्रय श्लोक ३२

४ अयमुभयविकल्प —परोऽपरश्च ।

—प्रमाणनयतत्त्वश्लोक ७।१४

५ अशेषविशेष्वौदासीन्य भजमान शुद्धद्रव्य सन्मात्रमभिमन्यमान परसग्रहः ।

—वही ७।१५

६ वही ७।१६

७ वही ७।२०

किन्तु पर-सग्रहाभास उनका निषेध करता है। इस तरह दूसरे अश का अपलाप करने से वह नयाभास हो गया है। वेदान्त दर्शन पर-सग्रहाभास है क्योंकि एकान्त रूप से वह सत्ता को ही तत्त्व मानता है और विशेषो को मिथ्या कहता है।

द्रव्यत्व आदि सामान्यो को अपर-सग्रहनय स्वीकार करता है पर वह उनके भेदो का—धर्म आदि द्रव्यो का निषेध नहीं करता किन्तु अपर-सग्रह-नयाभास अपर-सामान्य के भेदो का निषेध करता है अतः नयाभास है।

व्यवहारनय

सग्रहनय के द्वारा गृहीत अर्थों का विधिपूर्वक विभाग करने वाला व्यवहारनय है।^१ सग्रहनय जिस अर्थ को ग्रहण करता है उस अर्थ का विशेष रूप से बोध करना हो, तब उसका पृथक्करण करना होता है। सग्रह में सामान्यमात्र का ग्रहण होता है किन्तु उस सामान्य का क्या रूप है, उसका विश्लेषण करने के लिए व्यवहार की आवश्यकता होती है अर्थात् सग्रह जिस सामान्य को ग्रहण करता है उस सामान्य को भेदपूर्वक ग्रहण करना व्यवहारनय है।

दूसरे शब्दों में कहा जाय तो लौकिक व्यवहार के अनुसार विभाग करने वाले विचार को व्यवहार नय कहते हैं।^२ जैसे जो सत्य है वह या तो द्रव्य है या पर्याय है। जो द्रव्य है उसके धर्म, अधर्म, आकाश, काल, पुद्गल और जीव ये छह भेद हैं। जो पर्याय है उसके सहभावी और क्रमभावी ये दो भेद हैं। जीव के भी ससारी और मुक्त इस प्रकार दो भेद हैं। सभी द्रव्यो और उनके विषय में सदा भेदानुसारी वचन-प्रवृत्ति करने वाला नय, व्यवहारनय है। यह नय सामान्य को नहीं विशेष को ग्रहण करता है^३ क्योंकि ससार में घट आदि विशेष पदार्थ ही जल-धारण आदि क्रिया के योग्य देखे जाते हैं किन्तु घटत्व आदि सामान्य नहीं। किसी सगुण व्यक्ति

१ (क) अतो विधिपूर्वकमवहरण व्यवहार । — तत्त्वार्थ राजवातिक १।३।६

(ख) तत्त्वार्थश्लोकवातिक पृ० २७१

(ग) लघोयसूत्रय का० ४२ तथा ७०

२ लौकिक सम उपचारप्रायो, विस्तृताथो व्यवहार । — तत्त्वार्थभाष्य १।३।५

३ विशेषतोऽवह्रियते, निराक्रियते सामान्य येन, इति व्यवहार ।

— विशेषावश्यकभाष्यवृत्ति

को औषधि दो, इतना कहने से कार्य नहीं चलेगा, किन्तु औषधि का नाम भी बताना होगा। व्यवहारनय की दृष्टि से कोयल काली है, पर निश्चय दृष्टि से उसमें पाँचों वर्ण हैं।

व्यवहारनय में उपचार होता है, बिना उपचार के व्यवहारनय का प्रयोग नहीं होता। व्यवहारनय के दो भेद हैं—सामान्यभेदक और विशेषभेदक। सामान्यसंग्रह में दो भेद करने वाले नय को सामान्यभेदक व्यवहारनय कहते हैं। जिस प्रकार द्रव्य के दो भेद हैं—जीव द्रव्य और अजीव द्रव्य। विशेषसंग्रह में अनेक भेद करने वाला विशेषभेदक व्यवहारनय कहलाता है, जैसे ससारी जीव के चार भेद हैं—नारक, तिर्यञ्च, मनुष्य और देव। इस प्रकार व्यवहारनय वहाँ तक भेद करता जाता है जहाँ पुनः भेद की संभावना न रहे। इस नय का मुख्य प्रयोजन है व्यवहार की सिद्धि।^१ यह नय लोकप्रसिद्ध व्यवहार का अविरोधी होता है। लोक-व्यवहार अर्थ, शब्द और ज्ञान तीनों से चलता है।

व्यवहारदृष्टि पर्याय को नहीं किन्तु द्रव्य को ग्रहण करती है अतः व्यवहार का विषय भेदात्मक और विशेषात्मक होते हुए द्रव्य रूप है न कि पर्यायरूप। इसी कारण व्यवहारनय की परिगणना द्रव्यार्थिकनय के अन्तर्गत की गई है। नैगम, संग्रह और व्यवहार ये तीनों नय द्रव्यार्थिक नय के भेद हैं।^२

व्यवहाराभास

लोक विरुद्ध विसवादी और वस्तुस्थिति की उपेक्षा करने वाली भेद कल्पना व्यवहाराभास है।^३

द्रव्य और पर्याय का वास्तविक भेद मानना व्यवहार नय है किन्तु जो नय द्रव्य और पर्याय का अवास्तविक भेद स्वीकार करता है वह व्यवहारनयाभास है।^४ चार्वाकदर्शन वास्तविक द्रव्य और पर्याय के भेद को

१ व्यवहारानुकूल्या तु प्रमाणानां प्रमाणता ।

नान्यथा बाध्यमानानां ज्ञानानां तत्प्रसंगत ।

—लघीयस्त्रय ३।६।७०

२ प्रमाणनयतत्त्वालोक ७।६

३ कल्पनारोपितद्रव्यपर्यायप्रविभागभाक् ।

प्रमाणवाधितोऽन्यस्तु तदामासोऽवसीयताम् ॥ —तत्त्वार्थ श्लोकवार्तिक पृ० २७१

४ य पुनरपारमार्थिकद्रव्यपर्यायविभागमभिप्रैति स व्यवहाराभास ।

—प्रमाणनयतत्त्वालोक ७।२५

स्वीकार नहीं करता किन्तु अवास्तविक भूत-चतुष्टय को स्वीकार करता है अतः वह व्यवहारनयाभास है।^१

ऋजुसूत्रनय

वस्तु की अतीत और अनागत पर्यायो को छोड़कर वर्तमान क्षण की पर्याय को जानना 'ऋजुसूत्रनय' का विषय है।^२ वस्तु की अतीत पर्याय नष्ट हो चुकी है और अनागत पर्याय उत्पन्न नहीं हुई है, अतः अतीत और अनागत पर्याय आकाश-कुसुम की तरह सम्पूर्ण सामर्थ्य से रहित होकर किसी भी प्रकार की अर्थक्रिया नहीं करती। एतदर्थ वह अवस्तु है। क्योंकि अर्थक्रिया करने वाला ही वस्तुतः सत् है।^३ अपने स्वरूप में अवस्थित परमाणु परस्पर के संयोग से कथञ्चित् समूह रूप होकर किसी कार्य में प्रवृत्त होते हैं। एतदर्थ ऋजुसूत्रनय की दृष्टि से स्थूलरूप को धारण न करने वाले स्वरूप में स्थित परमाणु ही वस्तुतः सत् कहे जा सकते हैं। इसलिए ऋजुसूत्रनय की अपेक्षा निजस्वरूप ही वस्तु है, पर-स्वरूप अनुपयोगी है अतः वस्तु नहीं है।^४ जिस प्रकार—मैं सुखी हूँ। यहाँ पर सुख पर्याय वर्तमान समय में है। ऋजुसूत्रनय वर्तमान क्षणस्थायी सुख पर्याय को मुख्य रूप से ग्रहण करता है किन्तु सुख पर्याय की आधारभूत स्थायी आत्मा को स्वीकार नहीं करता है। इस नय की दृष्टि से वर्तमान का धन ही धन है और वर्तमान का सुख ही सुख है। भूत और भविष्य के धन आदि वर्तमान में अनुपयोगी हैं। इसका अर्थ यह नहीं कि ऋजुसूत्रनय भूत और भावी का निषेध करता है। प्रयोजन के अभाव में वह उनकी ओर उपेक्षा दृष्टि रखता है। उसका यह मन्तव्य है कि वस्तु की प्रत्येक अवस्था भिन्न है। प्रथम और द्वितीय क्षण की अवस्था में भेद है। जिस क्षण की जो अवस्था है वह उसी क्षण तक सीमित रहती है। इसी तरह एक वस्तु की अवस्था दूसरी अवस्था से भिन्न है। कौआ काला है, इस वाक्य में कौए और कालेपन में जो एकता है उसकी उपेक्षा करके यह नय कहता है 'कौआ

१ प्रमाणनयतत्त्वालोक ७।२६

२ (क) पञ्चुपल्लगाही उज्जुसुओ णयविही मुणेअव्वो—अनुयोगद्वार
(ख) सता साम्प्रतानामर्थानामभिधान-परिज्ञानम् ऋजुसूत्र ।

३ यदेवार्थं क्रियाकारि तदेव परमार्थं सत् ।

कौआ है और कालापन कालापन है । कौआ और कालापन दोनों भिन्न हैं । यदि कालापन ही कौआ हो तो मौआ, कोयल आदि सभी पदार्थ कौआ हो जायेगे । यदि कौआ काला ही हो तो फिर रक्त, मास, पित्त, हड्डी, चमडी आदि सभी पृथक्-पृथक् रंग के हैं अतः उसे हम केवल काला ही किस प्रकार कह सकते हैं ।

इस नय की दृष्टि से कुम्भकार को 'कुम्भकार' नहीं कहा जा सकता, क्योंकि जहाँ तक कुम्भार, शिवक, छत्रक आदि पर्यायों को कर रहा है वहाँ तक तो वह कुम्भकार कहा ही नहीं जा सकता और जब कुम्भ पर्याय का समय आता है तब वह स्वयं अपने उपादान से निष्पन्न हो जाता है, अतः किस कार्य को करने के कारण उसे कुम्भकार कहा जाय ।

इस नय की दृष्टि से पलाल का दाह नहीं हो सकता क्योंकि अग्नि का सुलगना, धौकना, जलाना आदि क्रियाओं में असख्यात समय लगता है, वर्तमान क्षण में वे सारी क्रियाएँ नहीं हो सकती, जिस समय दाह है उस समय वह पलाल नहीं है और जिस समय पलाल है उस समय दाह नहीं है अतः पलालदाह किस प्रकार कहा जा सकता है ? जो पलाल है वह जलता ही है यह भी नहीं है क्योंकि बहुत सा पलाल बिना जला हुआ भी तो है ।

इस नय की सूक्ष्म विश्लेषणात्मक दृष्टि से भोजन आदि कोई भी क्रिया नहीं हो सकती, क्योंकि कोई भी क्रिया एक क्षण में नहीं होती, उसके लिए असख्यात समय चाहिए । जिस माध्यम से पूर्व और उत्तर की पर्यायों में सम्बन्ध स्थापित होता है उस माध्यम का अस्तित्व इसे मान्य नहीं है ।

यह नय लोक-व्यवहार के विरोध की कोई चिन्ता नहीं करता क्योंकि लोक-व्यवहार तो नैगम आदि नयों से चलता ही है । इस नय में पर्याय की मुख्यता है तथापि द्रव्य की परमार्थ-सत्ता उसे क्षण की तरह स्वीकृत है । उसकी दृष्टि में द्रव्य का अस्तित्व गौण रूप से रहता है ।

ऋजुसूत्रनय के दो भेद हैं—सूक्ष्म ऋजुसूत्रनय और स्थूल-ऋजुसूत्रनय । जो एक समय मात्र की वर्तमान पर्याय को ग्रहण करता है उसे सूक्ष्म ऋजुसूत्र कहते हैं । जो अनेक समयों की वर्तमान पर्यायों को ग्रहण करता है उसे स्थूल ऋजुसूत्र कहते हैं ।^१

१ एकस्मिन् समये वस्तुपर्याय यस्तु पश्यति ।
ऋजु-सूत्रो भवेत् सूक्ष्म स्थूल स्थूलार्थं गोचर ॥

अकलकदेव ने तत्त्वार्थ राजवार्तिक^१ में अनेक उदाहरण देकर ऋजु-सूत्रनय की दृष्टि को स्पष्ट किया है।

ऋजुसूत्राभास

ऋजुसूत्रनय द्रव्य को गौण करके पर्याय को मुख्य मानता है किन्तु ऋजुसूत्रनयाभास द्रव्य का एकान्त रूप से निषेध करता है।^२ वह पर्यायो को ही वास्तविक मानता है और पर्यायो में अनुगत रूप से रहने वाले द्रव्य का निषेध करता है।

बौद्ध का सर्वथा क्षणिकवाद-ऋजुसूत्रनयाभास है^३, क्योंकि उसमें द्रव्य का विलोप हो जाता है और जब निर्वाण अवस्था में चित्तसतति दीपक की भाँति बुझ जाती है, अर्थात् अस्तित्वशून्य हो जाती है तब उसके मन्तव्या-नुसार द्रव्य का सर्वथा लोप हो जाता है।

शब्दनय

काल, कारक, लिंग, सख्या, पुरुष और उपसर्ग आदि के भेद से शब्दों में अर्थभेद का प्रतिपादन करने वाले नय को शब्दनय कहते हैं।^४ यह नय व पूर्व के दो नय शब्दशास्त्र से सम्बन्धित हैं। शब्दों के भेद से अर्थ में भेद करना इनका कार्य है। यह नय एक ही वस्तु में काल, कारक, लिंग आदि के भेद से भेद मानता है। जैसे मेरु था, मेरु है, और मेरु होगा। उक्त उदाहरण में शब्दनय भूत, वर्तमान और भविष्यकाल के भेद से मेरु पर्वत के भी तीन भेद स्वीकार करता है। वर्तमान का मेरु और है, भूत का और था और भविष्यत् का कोई और ही होगा।^५ यह काल पर्याय को दृष्टि से भेद है। इसी प्रकार यह घट को करता है, इस घट में पानी है, यहाँ पर कारक के भेद से शब्दनय घट में भी भेद मानता है। लिंग तीन प्रकार का है—स्त्रीलिंग, पुल्लिंग और नपुसर्कलिंग। इन तीनों लिंगों से भिन्न-

१ तत्त्वार्थ राजवार्तिक पृ० १६-१७

२ सर्वथा द्रव्यापलापी तदाभास।

—प्रमाणनयतत्त्वालोक ७।३०

३ वही ७।३१

४ (क) कालकारकलिङ्गादिभेदाच्छब्दोऽयमभेदकृत्।

—लघीयस्त्रय श्लोक ४४

(ख) न्यायकुमुदचन्द्र पृ० ७१४

(ग) तत्त्वार्थ श्लोकवार्तिक पृ० २७२, २७३

(घ) प्रमाणनयतत्त्वालोक ७।३२

५ प्रमाणनयतत्त्वालोक ७।३३

भिन्न अर्थ का बोध होता है। शब्दनय स्त्रीलिंग से वाच्य अर्थ का बोध पुल्लिंग से नहीं मानता। पुल्लिंग से वाच्य अर्थ का बोध नपुंसकलिंग से नहीं मानता, जैसे—तट, तटी, तटम्—इन तीनों वाचको में शब्दनय लिंग-भेद से अर्थभेद मानता है।

उपसर्ग के कारण भी एक ही धातु के भिन्न-भिन्न अर्थ हो जाते हैं। आहार, विहार, प्रहार, सहार, निहार आदि के अर्थ में जो विभिन्नता है उसका यही कारण है। 'आ' उपसर्ग लगाने से 'आहार' का अर्थ 'भोजन' हो गया है। 'वि' उपसर्ग लगाने से 'विहार' का अर्थ 'गमन' हो गया है। 'प्र' उपसर्ग लगाने से 'प्रहार' का अर्थ 'चोट' हो गया है। 'सम्' उपसर्ग लगाने से 'सहार' का अर्थ 'नाश' हो गया है। 'नि' उपसर्ग लगाने से 'निहार' का अर्थ 'वरफ' हो गया है।

इस प्रकार नाना प्रकार के सयोगो के आधार पर विभिन्न शब्दों के अर्थभेद की जो अनेक परम्पराएँ प्रचलित हैं वे सभी शब्द नय में आ जाती हैं। शब्दशास्त्र के विकास का यही नय मूल रहा है।

शब्दनयाभास

काल आदि के भेद से शब्द के वाच्य पदार्थ में एकान्त भेद मानने वाला अभिप्राय शब्दनयाभास है।^१

काल का भेद होने से पर्याय का भेद होता है तथापि द्रव्य एक वस्तु बना रहता है। शब्दनय पर्यायदृष्टि वाला है इसलिए वह भिन्न-भिन्न पर्यायों को ही स्वीकार करता है, द्रव्य को गौण करके उसकी उपेक्षा करता है किन्तु शब्दनयाभास विभिन्न कालों में अनुगत रहने वाले द्रव्य का सर्वथा निषेध करता है एतदर्थ यह नयाभास है। जैसे सुमेरु था, सुमेरु है और सुमेरु होगा—आदि भिन्न-भिन्न काल के शब्द सर्वथा भिन्न पदार्थों का कथन करते हैं क्योंकि वे भिन्न काल वाचक शब्द हैं जैसे भिन्न पदार्थों का कथन करने वाले दूसरे भिन्न कालीन शब्द।

समभिरूढ नय

शब्दनय काल, कारक, लिंग, सख्या आदि के भेद से ही अर्थ में भेद मानता है। वह एक लिंग वाले पर्यायवाची शब्दों में भेद नहीं मानता। जब शब्दभेद के आधार से अर्थभेद करने वाली बुद्धि आगे बढ़ती है और वह

१ तद् भेदेन तस्य तमेव समर्थयमानस्तदाभासः ।

व्युत्पत्ति-भेद के आधार से पर्यायवाची शब्दों में भी अर्थभेद मानती है तब समभिरूढनय होता है। अर्थात् पर्यायवाची शब्दों में भी निरुक्ति के भेद से भिन्न अर्थ मानने वाला नय समभिरूढनय है।^१ इस नय का मन्तव्य है कि जहाँ शब्दभेद है वहाँ अर्थभेद अवश्य ही होगा। शब्दनय अर्थभेद वही करता है जहाँ लिंग आदि का भेद होता है। परन्तु इस नय की दृष्टि में तो प्रत्येक शब्द का अर्थ भिन्न-भिन्न ही होता है भले ही ऐसे शब्दों में लिंग, सख्या एव काल आदि का भेद न हो।^२ जैसे हम इन्द्र, शक्र और पुरन्दर शब्द को लें। इन तीनों शब्दों का अर्थ शब्दनय की दृष्टि से एक है क्योंकि ये पर्यायवाची हैं और तीनों का लिंग एक है किन्तु समभिरूढनय की दृष्टि से इनके अर्थ में अन्तर है। वह कहता है कि यदि लिंगभेद, सख्याभेद आदि से अर्थभेद मान सकते हैं तो शब्दभेद से अर्थभेद क्यों न माना जाय ? यदि शब्दभेद से अर्थभेद नहीं माना जायेगा तो सभी शब्दों का एक ही अर्थ हो जायेगा।

इन्द्र शब्द की व्युत्पत्ति—‘इन्द्रनादिन्द्र’ अर्थात् जो ऐश्वर्यशाली हो वह इन्द्र है। ‘शकनाच्छक्र’ जो शक्ति सम्पन्न है वह शक्र है। ‘पूर्दारणात् पुरन्दर’ जो नगर का ध्वस करता है वह पुरन्दर है। इन शब्दों की व्युत्पत्ति भिन्न है अतः इनका वाच्य-अर्थ भी पृथक् होना चाहिए, क्योंकि इनकी प्रवृत्ति के निमित्त भिन्न-भिन्न हैं।^३

शब्दनय एक लिंग वाले शब्दों में अर्थभेद नहीं मानता किन्तु समभिरूढनय प्रवृत्तिनिमित्तों की विभिन्नता होने से पर्यायवाची शब्दों में भी अर्थभेद मानता है। यह नय उन कोशकारों को दर्शनिक चिन्तन प्रदान करता है जिन्होंने देव व राजा के अनेक पर्यायवाची नाम तो लिखे हैं पर उस पदार्थ में उन पर्याय शब्दों की वाच्य शक्ति पृथक्-पृथक् स्वीकार नहीं की। जैसे एक अर्थ अनेक शब्दों का वाच्य नहीं हो सकता वैसे ही एक शब्द

१ पर्यायशब्देषु निरुक्तिभेदेन भिन्नमर्थं समभिरुहन् समभिरूढ ।

—प्रमाणनयतत्त्वालोक ७।३७

२ पर्यायशब्द-भेदेन, भिन्नायंस्याधिरोहणात् नय समभिरूढ स्यात् पूर्ववच्चास्य निश्चय ।

—श्लोकवार्तिक

३ इन्द्रनादिन्द्र शकनाच्छक्र पूर्दारणाद् पुरन्दर इत्यादिपु यथा ।

—प्रमाणनयतत्त्वालोक ७।३७

अनेक अर्थों का वाचक भी नहीं हो सकता। जैसा कि कोशो में मिलता है, एक गो शब्द के ग्यारह अर्थ नहीं हो सकते। उस शब्द में ग्यारह प्रकार की वाचक शक्ति भी मानना चाहिए। क्योंकि वह जिस शक्ति से पृथ्वी का वाचक है उसी शक्ति से गाय का भी वाचक हो तो एक शक्ति वाले शब्द से वाच्य होने के कारण पृथिवी और गाय दोनों एक ही हो जायेंगे। इसलिए शब्द में वाचक शक्तियों की तरह वाच्य शक्तियाँ भी भिन्न-भिन्न माननी चाहिए। प्रत्येक शब्द के व्युत्पत्तिनिमित्त और प्रवृत्तिनिमित्त पृथक्-पृथक् होते हैं। उस दृष्टि से वाच्यभूत अर्थ में पर्यायभेद या शक्तिभेद मानना ही चाहिए। यदि पदार्थ एक रूप हो तो उसमें विभिन्न क्रियाओं से निष्पन्न अनेक शब्दों का प्रयोग नहीं हो सकता। इस प्रकार पर्यायवाची शब्दों की अपेक्षा से समभिरूढनय अर्थभेद मानता है।^१

जैनदृष्टि से प्रत्येक वस्तु अपने स्वरूप में निष्ठ होती है। एक वस्तु का दूसरी वस्तु में सक्रमण नहीं होता। बाह्य व स्थूल दृष्टि से हम अनेक वस्तुओं के मिश्रण या सहस्थिति को एक वस्तु मान लेते हैं परन्तु ऐसी स्थिति में भी प्रत्येक वस्तु अपने-अपने स्वरूप में होती है।

जैन-साहित्य की भाषा में आकाश-मण्डल में अनेक वर्गणाएँ व्याप्त हैं और विज्ञान की भाषा में अनेक गैसों हैं किन्तु एक साथ व्याप्त रहने पर भी वे अपने-अपने स्वरूप में हैं। समभिरूढ का यह आशय है कि जो वस्तु जहाँ आरूढ है उसका वही प्रयोग करना चाहिए। यह दृष्टि वैज्ञानिक विश्लेषण के लिए अत्यन्त उपयोगी है। स्थूल दृष्टि से घट, कुट और कुम्भ इन तीनों का एक ही अर्थ है किन्तु समभिरूढ की दृष्टि से जो सिर पर रखा जाय वह घट है। कही बड़ा कही छोटा, इस प्रकार कुटिल आकृतिवाला कुट है।^२ सिर पर रखी जाने योग्य अवस्था और कुटिल आकृति की अवस्था एक नहीं है, अतः दोनों को एक शब्द का वाच्य मानना ठीक नहीं है, अर्थ के अनुरूप शब्द प्रयोग और शब्द प्रयोग के अनुरूप अर्थ का बोध हो तभी सम्यक् व्यवस्था हो सकती है।

१ जैनदर्शन—डा महेन्द्र कुमार जैन, पृ० ४६३-६४

२ (क) आवश्यक मलयगिरि वृत्ति

(ख) कुट कौटिल्ये, कुटनात् कौटिल्ययोगात् कुट ।

अर्थ की शब्द के प्रति और शब्द की अर्थ के प्रति नियामकता न होने से वस्तु साकर्य हो जायेगा। वस्त्र का अर्थ घट और घट का अर्थ वस्त्र न समझने के लिए नियम क्या होगा ? इसलिए शब्द को अपने वाच्य के प्रति सच्चा होना चाहिए, यह नियामकता और सच्चाई ही इस नय की मौलिकता है।^१

समभिरूढनयाभास

समभिरूढनय पर्याय-भेद से अर्थ में भेद स्वीकार करता है पर अभेद का निषेध नहीं करता किन्तु उसे गौण कर देता है। समभिरूढनयाभास पर्यायवाचक शब्दों के अर्थ में रहने वाले अभेद का निषेध कर एकान्त भेद का ही समर्थन करता है, एतदर्थ यह नयाभास है।^२

एवभूतनय

एवभूतनय निश्चय प्रधान है। वह किसी भी पदार्थ को तभी पदार्थ स्वीकार करता है जब वह वर्तमान में क्रिया से परिणत हो।^३ शब्दों की स्वप्रवृत्ति के निमित्तभूत क्रिया से युक्त पदार्थों को ही शब्दों का वाच्य मानने वाला विचार एवभूतनय है^४ अर्थात् जब व्युत्पत्ति-सिद्ध अर्थ घटित होता हो तभी पदार्थ को उस शब्द का वाच्य मानना चाहिए। जिस शब्द का जो व्युत्पत्ति अर्थ होता हो, उसके होने पर ही उस शब्द का प्रयोग करना एवभूतनय है।^५ इन्द्रासन पर जिस समय शोभित हो रहा हो उस समय उसे इन्द्र कहना चाहिए। जिस समय वह शक्ति का प्रयोग कर रहा हो उस समय उसे इन्द्र नहीं कहना चाहिए, उस समय उसे शक्र कहना चाहिए। जिस समय वह नगर का ध्वस कर रहा हो उस समय उसे पुरंदर कहना चाहिए, अन्य समय नहीं।

१ जैनदर्शन के मौलिक तत्त्व, मुनि नथमल जी, भाग १—पृ० ३८५-३८६

२ पर्यायध्वनीनामनिषेधनानात्वमेव कक्षीकुर्वाणस्तदाभास ।

—प्रमाणनयतत्त्वालोक ७।३८

३ (क) येनात्मना भूतस्तेनैवाध्यधसाययति इत्येवम्भूत । —सर्वार्थसिद्धि १।३३

(ख) अकलकग्रन्थत्रय टिप्पण पृ० १४७

४ शब्दानां स्वप्रवृत्तिनिमित्तभूतक्रियाऽऽविष्टमर्थं वाच्यत्वेनाभ्युपगच्छन्नेवभूत ॥

—प्रमाणनयतत्त्वालोक ७।४०

५ क्रिया-परिणतार्थं चेदेवम्भूतो नयो वदेत् ।

—द्रव्यानुयोग तर्कणा

समभिरूढनय उस समय क्रिया हो या न हो पर शक्ति की अपेक्षा अन्य शब्दों का प्रयोग भी स्वीकार कर लेता है परन्तु एवभूतनय में ऐसा नहीं है। क्रियाक्षण में ही कारक कहना चाहिए अन्य क्षण में नहीं। पूजा करते समय ही पुजारी कहना चाहिए, अन्य समय में नहीं। यह नय वर्तमान में शक्ति की अभिव्यक्ति देखता है।

एवभूतनयाभास

क्रिया से रहित वस्तु को उस शब्द का वाच्य मानने का निषेध करने वाले अभिप्राय को एवभूतनयाभास कहते हैं।^१

एवभूतनय जिस काल में जो क्रिया हो रही है उस काल में उस क्रिया से सम्बद्ध विशेषण किंवा विशेष्य नाम का व्यवहार करने वाला विचार है^२ किन्तु वह अपने से भिन्न दृष्टिकोण का निषेध नहीं करता। जो दृष्टिकोण एकान्त रूप से क्रिया-युक्त पदार्थ को ही शब्द का वाच्य मानने के साथ उस क्रिया से रहित वस्तु को उस शब्द के वाच्य होने का निषेध करता है वह एवभूतनयाभास है। एवभूतनयाभास का मन्तव्य यह है कि यदि घटन क्रिया के अभाव में घट को घट कह सकते हैं तो 'पट' को भी घट कह देना अनुचित नहीं होगा। फिर हम किसी भी पदार्थ को किसी भी शब्द से पुकार सकते हैं। यह अव्यवस्था न हो, एतदर्थ ही यह मानना युक्ति-युक्त है कि जिस शब्द से जिस क्रिया का भान हो उस क्रिया की विद्यमानता में ही उस शब्द का प्रयोग करना चाहिए, अन्य समय में नहीं।

नयो का एक दूसरे से सम्बन्ध

उत्तर-उत्तर नय का विषय पूर्व-पूर्व नय से अल्प होता जाता है।^३ सातो नयो में नैगमनय का विषय सामान्य और विशेष, भेद और अभेद दोनों को ग्रहण करने के कारण सबसे अधिक है। वह कभी सामान्य को

१ क्रियाज्जाविट्ट वस्तु शब्दवाच्यतया प्रतिक्षिपस्तु तदाभास ।

—प्रमाणनयतत्त्वालोक ७।४२

२ एवभूतस्तु सर्वत्र, व्यजनार्थ-विशेषण ।

राज-चिन्हैयं धाराजा, नान्यदा राज-शब्द-भाक् ॥

—नयोपदेण, ३६

३ एवमेते नया पूर्वपूर्वविरुद्धमहाविषया उत्तरोत्तरानुकूलाल्पविषया ।

—तत्त्वार्थ राजवार्तिक १।३६

प्रमुखता प्रदान करता है और विशेष को गौण रूप देता है। कभी विशेष को मुख्य रूप से ग्रहण करता है तो सामान्य को गौण रूप से। नैगमनय की अपेक्षा सग्रहनय की दृष्टि सकीर्ण है क्योंकि वह केवल सामान्य और अभेद को ही ग्रहण करता है। सग्रहनय से भी व्यवहारनय का विषय कम है क्योंकि सग्रहनय जिन विशेषताओं को ग्रहण करता है उन्हीं विशेषताओं के आधार पर यह नय भेद करता है। व्यवहारनय से भी ऋजुसूत्रनय का विषय कम है क्योंकि व्यवहारनय द्रव्यग्राही और त्रिकालवर्ती सद्विशेष को ग्रहण करता है। किन्तु ऋजुसूत्र वर्तमानकालीन पर्याय को ही ग्रहण करता है अतः यही से पर्यायाधिकनय का प्रारम्भ माना जाता है। ऋजुसूत्रनय की अपेक्षा भी शब्दनय का विषय कम है क्योंकि वह काल, कारक, लिंग, सख्या आदि के भेद से अर्थ में भेद मानता है। शब्दनय से भी समभिरूढनय का विषय कम है क्योंकि वह पर्यायवाची शब्दों में किसी भी प्रकार का भेद स्वीकार नहीं करता। समभिरूढनय से भी एवभूतनय का विषय कम है। क्योंकि वह अर्थ को उस शब्द का वाच्य तभी मानता है जब अर्थ अपनी व्युत्पत्तिमूलक क्रिया में लगा हो। स्पष्ट है कि पूर्व-पूर्व नय की अपेक्षा उत्तर-उत्तरनय सूक्ष्म और सूक्ष्मतर होता गया है। एक नय दूसरे नय पर अवलम्बित है। हर एक का विषय क्षेत्र उत्तरोत्तर न्यून होने से इनका पारस्परिक एक-दूसरे से सम्बन्ध है।

आध्यात्मिकदृष्टि से नय पर चिन्तन

नयों पर दार्शनिकदृष्टि से विचार करने के पश्चात् अब हम आध्यात्मिकदृष्टि से चिन्तन करेंगे। आध्यात्मिकदृष्टि से नय के दो भेद हैं—निश्चयनय और व्यवहारनय। जो नय वस्तु के मूल एव पर-निरपेक्ष स्वरूप को बतलाता है वह निश्चयनय है और जो नय पराश्रित दूसरे पदार्थों के निमित्त से उत्पन्न वस्तु स्वरूप को बतलाता है वह व्यवहारनय है। व्यवहारनय को उपनय भी कहा है। आचार्य कुन्दकुन्द ने लिखा है—‘व्यवहारनय अभूतार्थ है और शुद्ध अर्थात् निश्चयनय भूतार्थ है।’ तात्पर्य यह है कि वस्तु के पारमार्थिक तात्त्विक शुद्ध स्वरूप का ग्रहण निश्चयनय से

होता है और अशुद्ध-अपारमार्थिक स्वरूप का ग्रहण व्यवहारनय से होता है।^१

जैसे अद्वैतवाद में पारमार्थिक और व्यावहारिक ये दो दृष्टियाँ स्वीकार की गई हैं और बौद्धदर्शन के शून्यवाद या विज्ञानवाद में परमार्थ और सावृत्त ये दो दृष्टियाँ मानी हैं और उपनिषदों में सूक्ष्म और स्थूल दो रूपों में तत्त्व के वर्णन की पद्धति है वैसे ही जैन अब्यात्म ग्रन्थों में भी निश्चय और व्यवहार को अपनाया है। अन्तर यह है कि जैन अब्यात्म का निश्चयनय वास्तविक स्थिति को उपादान के आधार से पकड़ता है।^२ किन्तु अन्य पदार्थों के अस्तित्व का निषेध नहीं करता किन्तु वेदान्त या विज्ञानाद्वैत का परमार्थ अन्य पदार्थ के अस्तित्व को समाप्त कर देता है। तथागत की देशना को बौद्ध-साहित्य में परमार्थसत्य और लोकसंवृत्तिसत्य इन दो रूपों में घटाने का प्रयास हुआ है।^३ इस प्रकार अद्वैत-वेदान्त में और बौद्धों के विज्ञानवाद एवं शून्यवाद में जो परमार्थ सत्य व पारमार्थिक दृष्टि है, उसे जैनदर्शन में भूतार्थनय अथवा निश्चयनय कहा है।

व्यवहारनय के दो भेद हैं—सद्भूतव्यवहारनय और असद्भूतव्यवहारनय। एक वस्तु में गुण-गुणी के भेद से, भेद को विषय करने वाला सद्भूतव्यवहारनय है। यह भी दो प्रकार का है—उपचरित सद्भूतव्यवहारनय, और अनुपचरित सद्भूतव्यवहारनय। सोपाधिक गुण और गुणी में भेद ग्रहण करने वाला उपचरित सद्भूतव्यवहारनय है। निरुपाधिक गुण एवं गुणी में भेद ग्रहण करने वाला अनुपचरित सद्भूतव्यवहारनय है। जिस प्रकार जीव का मतिज्ञान, श्रुतज्ञान आदि लोक में व्यवहार होता है। प्रस्तुत व्यवहार में उपाधिरूप ज्ञानावरण कर्म के आवरण से कलुषित आत्मा का मलसहित ज्ञान होने से जीव के मतिज्ञान, श्रुतज्ञान प्रभृति क्षायोपशमिक ज्ञान सोपाधिक है, अतः इसे उपचरित सद्भूतव्यवहारनय कहा है। निरुपाधिक गुण-गुणी के भेद को ग्रहण करने वाला अनुपचरित

१ (क) स्वाश्रितो निश्चय पराश्रितो व्यवहार —अमृतचन्द्र

(ख) अभेदानुपचारतया वस्तु निश्चीयते इति निश्चय । भेदोपचारतया वस्तु व्यवहियते इति व्यवहार ।
—आत्मापद्धति

२ द्वे सत्ये समुपाश्रित्य बुद्धानां धर्मदेशना ।

लोकसंवृत्तिसत्यं च सत्यं च परमार्थतः ॥

—माध्यमिककारिका, आयसत्यपरीक्षा प्लो० ८

सद्भूतव्यवहारनय है। उपाधि से मुक्त गुण के साथ जब उपाधिरहित आत्मा का सम्बन्ध प्रतिपादित किया जाता है तब निरुपाधिक गुण-गुणी के भेद से अनुपचरित सद्भूतव्यवहारनय सिद्ध होता है। जैसे केवलज्ञान आत्मा का सर्वथा निरावरण शुद्धज्ञान है इसलिए वह निरुपाधिक है। 'वीतराग आत्मा का केवलज्ञान' इस प्रकार का प्रयोग निरुपाधिक गुण-गुणी के भेद का है।

असद्भूतव्यवहारनय के भी उपचरित असद्भूतव्यवहार और अनुपचरित असद्भूतव्यवहार ये दो भेद हैं। सश्लेषसहित वस्तु के सम्बन्ध को विषय करने वाला अनुपचरित असद्भूतव्यवहारनय है। जैसे जीव का शरीर। यहाँ पर जीव और शरीर का सम्बन्ध कल्पित नहीं किन्तु जीवन-पर्यन्त स्थायी होने से अनुपचरित है। जीव और शरीर के भिन्न होने से वह असद्भूतव्यवहार भी है।

सश्लेषरहित वस्तु के सम्बन्ध को विषय करने वाला उपचरित असद्भूत व्यवहारनय है। जैसे देवदत्त का धन। यहाँ पर देवदत्त का धन के साथ सम्बन्ध माना गया है किन्तु वस्तुतः वह कल्पित होने से उपचरित है। देवदत्त और धन ये दोनों भिन्न द्रव्य हैं, एक नहीं। देवदत्त और धन का यथार्थ सम्बन्ध नहीं है।

निश्चयनय पर-निरपेक्ष स्वभाव का वर्णन करता है। जिन पर्यायों में पर-निमित्त पड़ जाता है उन्हें वह शुद्ध नहीं कहता। पर-जन्य पर्यायों को वह पर मानता है। जैसे जीव के राग प्रभृति भावों में यद्यपि आत्मा स्वयं उपादान होता है, वही राग रूप से परिणति करता है परन्तु यह भाव कर्म निमित्तक है अतः इन्हें वह आत्मा के निज रूप नहीं मानता। अन्य आत्माओं एवं ससार के समस्त अन्य अजीवों को वह अपना मान ही नहीं सकता। परन्तु जिन आत्म-विकास के स्थानों में पर का किञ्चित् भी निमित्त होता है, उन्हें वह पर मानता है, स्व नहीं।

निश्चयनय में आत्मा बद्ध नहीं मालूम होता, बद्धदशा आत्मा का त्रैकालिक स्वभाव नहीं है क्योंकि कर्म का क्षय होने पर उसकी सत्ता नहीं रहती। निश्चयनय में आत्मा के शुद्ध एवं निर्विकार स्वरूप का ही दर्शन होता है किन्तु आत्मा का विभाव भाव परिलक्षित नहीं होता। निश्चयनय में शरीर, इन्द्रिय और मन भी नहीं श्लक्ष्णता, क्योंकि वे आज हैं, कल नहीं हैं।

आत्मा का बद्ध रूप, स्पृश्य रूप, भेद रूप और अनियत रूप जो साधारण दृष्टि में झलकता है, पर है। आत्मा अबद्ध है, अस्पृश्य है, अभिन्न है और नियत है, जब तक यह परिज्ञान नहीं होगा तब तक आत्मा भव-बन्धनों से मुक्त नहीं हो सकता। जहाँ पर भेद और विकल्प है वहाँ निश्चयनय नहीं है। निश्चयनय भेद और विकल्प से रहित होता है। उसमें देह, कर्म, इन्द्रिय और मन आदि से परे एकमात्र विशुद्ध आत्म-तत्त्व पर दृष्टि रहती है। कर्मों का जो उदयभाव है वह निश्चयदृष्टि का लक्ष्य नहीं है उसका लक्ष्य है व्यवहारनय को लाघकर परम विशुद्ध निर्विकार स्थिति पर पहुँचना, जहाँ पर किसी भी प्रकार का क्षोभ और मोह नहीं है। पर्यायों की प्रतिक्षण परिवर्तित हो रही दशा, जो भेदरूप दृष्टिगोचर होती है, उससे भी परे जो अभेद द्रव्यमय भाव है जो अनादिकाल से कभी अशुद्ध नहीं हुआ है, और जब अशुद्ध नहीं हुआ तब शुद्ध भी कहाँ रहा ? इस प्रकार शुद्ध और अशुद्ध दोनों से परे एकमेवाद्वितीय, निर्विकल्प, त्रिकाली, निजस्वरूप है, वही शुद्ध निश्चयनय का स्वरूप है। शुद्ध निश्चयनय द्रव्य प्रधान है, वह नारकादि पर्यायों को ग्रहण नहीं करता किन्तु आत्मा के शुद्ध स्वरूप को ही ग्रहण करता है। अन्य कोई भी उसके लिए ज्ञातव्य नहीं रहता और न उपादेय ही रहता है।

जीव के असख्यात एव अनन्त विकल्पों को छोड़कर स्व स्वरूप की प्रतीति करना ही निश्चयनय है। निश्चयनय निमित्त को न पकड़कर उपादान को ही पकड़ता है जबकि व्यवहारनय की दृष्टि निमित्त पर होती है। निश्चय और व्यवहारनय में यह भी अन्तर है कि व्यवहारनय भेद प्रधान होता है और निश्चयनय अभेद प्रधान। भेद में अभेद देखना यह निश्चयनय है और अभेद में भेद देखना यह व्यवहारनय है।

जब हम कहते हैं कि ज्ञान स्वयं आत्मा है तो यह निश्चयनय की भाषा है और जब यह कहते हैं कि ज्ञान आत्मा का गुण है तो यह व्यवहार-नय की भाषा हुई। यहाँ पर आत्मा गुणी है और ज्ञान आत्मा का गुण है। गुण कभी गुणी से अलग नहीं हो सकता। गुण और गुणी में अभेद और अखण्डता होती है। व्यवहार में आत्मा को गुणी माना जाता है और ज्ञान को उसका गुण माना जाता है यह भेददृष्टि का कथन है। जैनदर्शन के मन्तव्यानुसार गुण और गुणी का सम्बन्ध तादात्म्य है किन्तु आधार-आधेय

भाव सम्बन्ध नहीं है। जैसे घृत और पात्र मे होता है। घी आधेय है और पात्र उसका आधार है। पात्र मे घी सयोग सम्बन्ध से रहता है परन्तु घृत और पात्र की स्वतन्त्र सत्ता होने से उनका सम्बन्ध तादात्म्य नहीं है। जबकि आत्मा और उसके ज्ञानगुण का सम्बन्ध तादात्म्य है। जैनदर्शन के अनुसार गुण और गुणी मे न एकान्तभेद होता है और न एकान्त अभेद होता है, पर कथंचित् भेद और कथंचित् अभेद होता है। ज्ञानगुण आत्मा के अतिरिक्त कही नहीं रहता है। यह सद्भूतव्यवहारनय है।

निश्चयनय और व्यवहारनय को समझने के लिए कुछ बातें और भी समझना आवश्यक है। आत्मा और बद्ध होने वाले कर्म पुद्गलो को एक क्षेत्रावगाही बताया गया है। आकाशरूप क्षेत्र मे आत्मा और कर्म पुद्गल दोनो रहते हैं, दोनो का एक ही क्षेत्र है, यह कथन व्यवहारदृष्टि से है। निश्चयदृष्टि से प्रत्येक द्रव्य अपने मे ही रहता है किसी दूसरे मे नहीं, आत्मा-आत्मा मे रहता है, कर्म-कर्म मे रहता है और आकाश-आकाश मे रहता है। व्यवहारनय की दृष्टि से कर्म और आत्मा एक क्षेत्रावगाही एव सयोगी होने से दोनो का क्षेत्र एक कहा जाता है जैसे दूध और पानी मिलने पर यह नहीं कहा जाता कि यह दूध का पानी है किन्तु यही कहा जाता है कि यह दूध है, क्योंकि दोनो एकमेक हो गये हैं। किन्तु निश्चय दृष्टि से दूध, दूध है, पानी, पानी है। एक क्षेत्रावगाही होने मात्र से ही दोनो एक नहीं हो सकते, वैसे ही आत्मा और कर्म एक क्षेत्रावगाही होने से एक नहीं हो सकते, आत्मा और कर्म दोनो की सत्ता अलग-अलग है। दोनो का स्वभाव भी अलग-अलग है।

यह स्मरण रखना चाहिए कि नैगम आदि नयो का जो दार्शनिक विवेचन किया गया है वह वस्तु के स्वरूप की मीमासा करने की दृष्टि से किया गया है जबकि अध्यात्मदृष्टि से जो निश्चय और व्यवहारनय का वर्णन किया गया है वह आध्यात्मिक भावना को परिपुष्ट करने के लिए। हेय और उपादेय का परिज्ञान कर साधक मोक्षमार्ग की ओर अग्रसर हो यही आचार्यों की मंगलकामना रही है।

प्रमाण और नय

कहा जा चुका है कि ज्ञाता का वह अभिप्रायविशेष नय कहलाता है^१

१ (क) नयो ज्ञातुरभिप्राय ।

—सधीयस्त्रय, श्लो० ५५, अकलक

(ख) ज्ञातृणामभिसन्धय खलु नया ।—सिद्धिविनिश्चय, टीका पृ० ५१७ अकलक

जो प्रमाण के द्वारा जानी हुई वस्तु के एक अंश को ग्रहण करता है। प्रमाण में अंश विभाजन नहीं होता, वह तो वस्तु को समग्रभाव से ही ग्रहण करता है। जैसे—यह घड़ा है। घड़े में अनन्त धर्म हैं, वह रूप, रस, गन्ध, स्पर्श प्रभृति अनन्त गुणों से युक्त है। उन गुणों का विभाग न करके पूर्ण रूप से जानना प्रमाण है और विभाग करके जानना नय है। नय और प्रमाण ये दोनों ज्ञान की ही वृत्तियाँ हैं। जब जानने वाले की दृष्टि सम्पूर्ण रूप से ग्रहण करने की होती है तब उसका ज्ञान प्रमाण होता है। जब उसका उसी प्रमाण से ग्रहण की हुई वस्तु को खण्ड-खण्ड रूप से ग्रहण करने का अभिप्राय होता है तब वह अंशग्राही अभिप्राय नय कहलाता है। इस प्रकार प्रमाण और नय ये दोनों ज्ञान के ही पर्याय हैं।

प्रमाण को सकलादेश और नय को विकलादेश कहा है। सकलादेश में वस्तु के समस्त धर्मों की विवक्षा होती है किन्तु विकलादेश में एक धर्म के अतिरिक्त अन्य धर्मों की विवक्षा नहीं होती। विकलादेश को इसीलिए सम्यक् माना जाता है कि वह जिस धर्म की विवक्षा करता है उसके अतिरिक्त अन्य धर्मों का प्रतिषेध नहीं करता किन्तु उन धर्मों की उपेक्षा करता है। क्योंकि उन धर्मों की विवक्षा करने का उसका कोई प्रयोजन नहीं होता। प्रयोजन के अभाव में वह न उन धर्मों का विधान करता है और न निषेध ही करता है। सकलादेश और विकलादेश दोनों वस्तु के अनेक धर्मात्मक स्वभाव को प्रकट करते हैं तथापि दोनों की प्रतिपादन पद्धति पृथक्-पृथक् है। सकलादेश वस्तु के सभी धर्मों को ग्रहण करता है और विकलादेश वस्तु के एक धर्म तक ही सीमित है। सकलादेश को स्याद्वाद और विकलादेश को नय भी कहा है।^१

द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिक दृष्टि

वस्तु के प्रतिपादन की जितनी भी दृष्टियाँ हैं उन्हें द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिक इन दो भागों में विभक्त कर सकते हैं। सामान्य या अभेदमूलक सभी दृष्टियों का समावेश-द्रव्यार्थिक दृष्टि में हो जाता है और विशेष या

(ग) अनन्तधर्माध्यासित वस्तु स्वामिप्रेतैकधर्मविशिष्ट नयति-प्रापयति-सवेदन-मारोहयतीति नय ।

—न्यायावतार टीका २६ सिद्धविगणि ।

१ स्याद्वाद सकलादेशो नयो विकलसकथा ।

—लघीयस्त्रय ३।६।६२

भेदमूलक जितनी भी दृष्टियाँ हैं उनका समावेश पर्यायार्थिक दृष्टि में हो जाता है। आचार्य सिद्धसेन ने कहा है कि भगवान् महावीर के प्रवचन में मुख्य रूप से द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिक ये दो ही दृष्टियाँ हैं शेष सभी दृष्टियाँ इन्हीं की शाखा व प्रशाखाएँ हैं।^१ इन दो दृष्टियों से क्या तात्पर्य है यह आगम साहित्य का पर्यवेक्षण करने से स्पष्ट हो जाता है।

नारक जीव शाश्वत है या अशाश्वत है ? उत्तर में भगवान् महावीर ने कहा—अव्युच्छित्तिनय की दृष्टि से नारक जीव शाश्वत है और व्युच्छित्तिनय की अपेक्षा से अशाश्वत है।^२ द्रव्यार्थिकदृष्टि का ही दूसरा नाम अव्युच्छित्तिनय है। द्रव्यदृष्टि से अवलोकन करने पर प्रत्येक पदार्थ नित्य प्रतीत होगा क्योंकि द्रव्यार्थिकदृष्टि अभेदगामी, सामान्य मूलक और अन्वयपूर्वक है। पर्यायार्थिकदृष्टि का ही अपर नाम व्युच्छित्तिनय है। पर्यायदृष्टि से देखने पर प्रत्येक वस्तु अनित्य और अशाश्वत प्रतीत होगी क्योंकि पर्यायार्थिकदृष्टि भेदगामी व विशेषमूलक है। विश्व की सभी दृष्टियाँ दो भागों में ही विभक्त हो सकती हैं या तो वह दृष्टि भेदमूलक होगी या अभेदमूलक अर्थात् विशेषमूलक होगी या सामान्यमूलक। इन दो दृष्टियों का नेतृत्व करने वाले दो नय हैं।

भगवती सूत्र में पर्यायार्थिक के स्थान पर भावार्थिक शब्द का प्रयोग हुआ है जो यह सूचित करता है कि पर्याय और भाव एकार्थक है।^३

द्रव्यार्थिक और प्रदेशार्थिकदृष्टि

द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिक दृष्टि की भाँति ही द्रव्यार्थिक और प्रदेशार्थिक दृष्टि से भी पदार्थ का निरूपण किया जा सकता है। हम यह बता चुके हैं कि द्रव्यार्थिकदृष्टि एकता का प्रतिपादन करती है। प्रदेशार्थिक दृष्टि अनेकता का विश्लेषण करती है।

पर्याय और प्रदेश में अन्तर यह है कि पर्याय द्रव्य की देश काल के अनुसार विभिन्न अवस्थाएँ हैं। देश काल के भेद से एक द्रव्य विभिन्न रूपों में परिवर्तित होता रहता है, उसके विभिन्न रूप ही विभिन्न पर्याय हैं।

१ तित्थयरवयणसगह - विसेसपत्थारमूलवागरणी।

द्व्वट्ठिओ य पज्जवणओ य सेसा वियप्पा सि ॥

—सन्मति प्रकरण १।३

२ भगवती ७।२।२७६

३ भगवती १८-१०।२५, ३।२५, ४

द्रव्य के जो अवयव हैं वे प्रदेश हैं। एक द्रव्य के अनेक अंश हो सकते हैं। एक-एक अंश को एक-एक प्रदेश कहते हैं। पुद्गल का एक अंश जितने स्थान को अवगाहन करता है वह एक प्रदेश है। जैनदृष्टि से धर्मास्तिकाय, अधर्मास्तिकाय, लोकाकाश व जीव के प्रदेश नियत है। तीनों कालों में उनकी सख्या में कभी भी परिवर्तन नहीं होता है। पुद्गलास्तिकाय के प्रदेशों का कोई निश्चित नियम नहीं है। स्कन्ध के अनुसार उसमें न्यूनाधिकता होती रहती है किन्तु पर्याय के लिए इस प्रकार का कोई नियम नहीं है, उनकी सख्या भी नियत नहीं है। भगवान् महावीर ने प्रदेशदृष्टि से भी पदार्थ का प्रतिपादन किया है। उन्होंने द्रव्यदृष्टि, पर्यायदृष्टि, प्रदेशदृष्टि, और गुणदृष्टि से नाना विरोधी धर्मों का समन्वय करते हुए कहा है कि द्रव्य दृष्टि से मैं एक हूँ। पर्यायदृष्टि से ज्ञान और दर्शन रूप दो हूँ। प्रदेशदृष्टि से मैं अक्षय, अव्यय और अवस्थित हूँ। उपयोगदृष्टि से मैं अस्थिर हूँ क्योंकि मैं अनेक भूत, वर्तमान और भावी परिणामों की योग्यता रखता हूँ।^१ इससे स्पष्ट है कि भगवान् महावीर ने पर्यायदृष्टि से भिन्न एक प्रदेशदृष्टि को भी माना है। यहाँ पर प्रदेशदृष्टि का उपयोग आत्मा के अक्षय, अव्यय और अवस्थित धर्मों के प्रकाशन में किया है। पुद्गल-प्रदेश की भाँति आत्म-प्रदेश व्ययशील, अनवस्थित और क्षयी नहीं है। आत्म-प्रदेश में कभी भी न्यूनाधिकता नहीं होती है एतदर्थ ही प्रदेश दृष्टि से अव्यय आदि कहा है।

प्रदेशार्थिकदृष्टि का दूसरा भी उपयोग है। द्रव्यदृष्टि से एक वस्तु में एकता ही होती है किन्तु वही वस्तु प्रदेशार्थिकदृष्टि से अनेक भी हो सकती है क्योंकि प्रदेशों की सख्या अनेक है। धर्मास्तिकाय को प्रज्ञापना में द्रव्यदृष्टि से एक बताया है और प्रदेशार्थिकदृष्टि से उसे असख्यात गुण भी बताया है। जो द्रव्य द्रव्यदृष्टि से तुल्य होते हैं वे प्रदेशार्थिकदृष्टि से अतुल्य भी होते हैं। जिस प्रकार धर्मास्तिकाय, अधर्मास्तिकाय और आकाश द्रव्यदृष्टि से एक-एक होने से तुल्य हैं किन्तु प्रदेशार्थिकदृष्टि से धर्मास्तिकाय, अधर्मास्तिकाय असख्यात प्रदेशी होने से तुल्य हैं जबकि आकाश अनन्त प्रदेशी होने से अतुल्य है। इसी तरह अन्य द्रव्यों में भी इन

द्रव्य और प्रदेश दृष्टियों के अवलंबन से तुल्यता-अतुल्यता रूप विरोधी धर्मों और विरोधी सख्याओं का समन्वय भी हो सकता है ।^१

व्यावहारिक और नैश्चयिक दृष्टि

अतीतकाल में दार्शनिकों में यह सघर्ष था कि वस्तु का कौन सा रूप सत्य है—जो इन्द्रियगम्य है वह, या जो इन्द्रियातीत है—प्रज्ञागम्य है वह ?

छन्दोग्योपनिषद् के ऋषि प्रज्ञावाद का आश्रय लेकर यह मानते रहे कि आत्माद्वैत ही परम तत्त्व है, उसके अतिरिक्त दृश्यमान सब शब्द मात्र है, विकारमात्र व नाममात्र है ।^२ किन्तु सभी ऋषियों का उस समय यह मत नहीं था । चार्वाक या भौतिकवादी तो इन्द्रियगम्य वस्तु को ही परमतत्त्व के रूप में मानते रहे हैं । प्रज्ञा या इन्द्रिय के प्राधान्य को लेकर दार्शनिकों में विवाद था । भगवान् महावीर ने उस विरोध का समन्वय व्यावहारिक और नैश्चयिक नय की दृष्टि से किया और दोनों को अपनी-अपनी दृष्टि से यथार्थ बताया । इन्द्रियगम्य वस्तु का स्थूल रूप व्यवहार की दृष्टि से यथार्थ है । वस्तु का स्थूल रूप ही नहीं सूक्ष्म रूप भी होता है जो इन्द्रियों का विषय नहीं है । वह केवल श्रुत या आत्म-प्रत्यक्ष का विषय है । व्यावहारिक और नैश्चयिक दृष्टि में यही अन्तर है कि व्यावहारिकदृष्टि इन्द्रियाश्रित होती है, वह स्थूल होती है और नैश्चयिकदृष्टि इन्द्रियातीत है और सूक्ष्म है । व्यावहारिकदृष्टि से स्थूल रूप का परिज्ञान होता है और नैश्चयिकदृष्टि से सूक्ष्म रूप का ज्ञान होता है । ये दोनों दृष्टियाँ वस्तु के यथार्थ-स्वरूप को ग्रहण करती हैं अतः सम्यक् हैं ।

भगवती में एक मधुर सवाद है । गौतम ने महावीर के समक्ष जिज्ञासा प्रस्तुत की कि भगवन् ! प्रवाही गुड (फाणित) में कितने वर्ण, गंध, रस और स्पर्श होते हैं ?

उत्तर में महावीर ने कहा—व्यावहारिकनय की दृष्टि से वह मधुर है किन्तु नैश्चयिक दृष्टि से वह पाँच वर्ण, दो गंध, पाँच रस और आठ स्पर्शों से युक्त है ।

१ (क) प्रज्ञापनापद ३, सूत्र ५४-५६

(ख) भगवती २५।४

२ छान्दोग्योपनिषद् ६।१।४

भ्रमर के सम्बन्ध में पूछने पर भी उन्होंने कहा—व्यावहारिकदृष्टि से भ्रमर कृष्ण वर्ण का है पर नैश्चयिक दृष्टि से उसमें पाँचों वर्ण, दोनो गंध, पाँचो रस और आठो स्पर्श होते हैं। इस प्रकार अनेक प्रश्नों का व्यवहार और निश्चय की दृष्टि से विश्लेषण किया।^१

स्पष्ट है कि भगवान् महावीर व्यवहार और निश्चय दोनों को ही सत्य मानते थे। वे नैश्चयिक दृष्टि के सामने व्यवहार की उपेक्षा नहीं करते थे किन्तु दोनों को समान महत्त्व देते थे।

अर्थ नय और शब्द नय

अनुयोगद्वार^२ स्थानाङ्ग^३ व प्रज्ञापना^४ में सात नयों का वर्णन है। सात नयों में शब्द, समभिरूढ और एवभूत ये तीन शब्दनय हैं,^५ और नेगम, सग्रह, व्यवहार और ऋजुसूत्र ये चार नय अर्थनय हैं। तीन शब्द को विषय करते हैं अतः शब्दनय हैं और शेष चार अर्थ को अपना विषय बनाते हैं इसलिए अर्थनय हैं। नयों के स्वरूप का वर्णन करते समय ये नय शब्द और अर्थ को क्यो विषय बनाते हैं इस पर विश्लेषण करेंगे।

नय के प्रकार

आचार्य सिद्धसेन लिखते हैं कि वचन के जितने भी प्रकार या मार्ग हो सकते हैं नय के भी उतने ही भेद हैं। जितने नय के भेद हैं उतने ही मत हैं।^६ इस दृष्टि से नय के अनन्त प्रकार हो सकते हैं किन्तु उन अनन्त प्रकारों का वर्णन करना हमारी शक्ति से परे है। तथापि मुख्य रूप से नय के कितने प्रकार हो सकते हैं यह बताने का प्रयास जैनदर्शन ने किया है। द्रव्यनय और पर्यायनय के अन्दर जितने भी नय हैं उन सभी का समावेश

१ भगवती १८।६

२ से किं त नयप्पमाणे ? सत्तविहे पण्णत्ते, त जहा नेगमे, सगहे, ववहारे, उज्जुसुए, सद्दे, समभिरूढे, एवभूए। —अनुयोगद्वार १५६

३ सत्त भूलनया। प त—नेगमे, सगहे, ववहारे, उज्जुसुए, सद्दे, समभिरूढे, एवभूते। —स्थानाङ्ग ७।५५२

४ से किं त नयगती ? जण्ण नेगमसगहववहारउज्जुसुयसद्दसमभिरूढएवभूयाण नयाण जा गति, अथवा सव्वणय वि ज इच्छति —प्रज्ञापना ५० १६

५ तिह सद्दनयाण

—अनुयोगद्वार १४८

६ जावइया वयणपहा, तावइया चेव होति नयवाया।

जावइया नयवाया तावइया चेव परसमया ॥ —सन्मति-प्रकरण ३।४७

हो जाता है तथापि अधिक स्पष्ट करने के लिए उसके अवान्तर भेद बताये हैं। आगम साहित्य^१ में तथा दिगम्बर परम्परा^२ के ग्रन्थों में नय के मुख्य सात भेद बताये हैं। वे सात भेद ये हैं—नैगम, सग्रह, व्यवहार, ऋजुसूत्र, शब्द, समभिरूढ और एवभूत। आचार्य सिद्धसेन दिवाकर नैगमनय को स्वतंत्र नय न मानकर नय के छह भेद मानते हैं। आचार्य उमास्वाति मूलरूप से नय के पाँच भेद मानते हैं नैगम, सग्रह, व्यवहार, ऋजुसूत्र और शब्द।^३ उन्होंने नैगमनय के देश-परिक्षेपी और सर्व-परिक्षेपी ये दो भेद माने हैं और शब्दनय के साम्प्रत, समभिरूढ और एवभूत ये तीन भेद माने हैं।^४

नय प्रमाण या अप्रमाण ?

नयवाद जैनदर्शन की एक व्यापक और विशिष्ट विचार-पद्धति है। वह प्रत्येक वस्तु का विश्लेषण नय से करता है। जिनभद्रगणी क्षमाश्रमण ने कहा है कि जैनदर्शन में एक भी सूत्र और अर्थ ऐसा नहीं है जो नय-शून्य हो।^५

जैन दार्शनिकों के सामने एक महत्त्वपूर्ण प्रश्न रहा कि नय क्या है ? नय प्रमाण है किंवा अप्रमाण है ? यदि वह प्रमाण है तो प्रमाण से भिन्न क्यों है ? और यदि अप्रमाण है तो मिथ्याज्ञान होगा। मिथ्याज्ञान के लिए विचार-जगत् में कोई स्थान नहीं है।

इन प्रश्नों का सही समाधान जैन दार्शनिकों ने अत्यन्त दक्षता के साथ किया है। वे लिखते हैं—‘नय न प्रमाण है, और न अप्रमाण, किन्तु प्रमाण का एक अंश है। सिन्धु का एक बिन्दु न सिन्धु है और न असिन्धु है

१ देखिये टिप्पण, पृष्ठ ३१८ पर, २, ३, ४

२ तत्त्वार्थ राजवातिक १।३३

३ नैगमसग्रहव्यवहारजुसूत्रशब्दा नया ।

—तत्त्वार्थसूत्र १।३४

४ आद्य इति सूत्रक्रमप्रामाण्यानैगममाह । स द्विभेदो—देशपरिक्षेपी सर्वपरिक्षेपी चेति । शब्दस्त्रिभेद — साम्प्रत समभिरूढ एवम्भूत इति ।

—तत्त्वार्थभाष्य १।३४-३५ पृ० ३१४-३१५

५ नत्थि नएहि विहूण ।

सुत्त अत्थो य जिण-मए किञ्चि ॥

—विशेषावश्यक भाष्य

अपितु वह सिन्धु का एक अंश है ।' एक सैनिक सेना नहीं है किन्तु असेना भी नहीं है क्योंकि वह सेना का एक अंश तो है ही । नय के सम्बन्ध में भी यही बात चरितार्थ है ।

प्रमाण वस्तु के अनेकान्तात्मक रूप को ग्रहण करता है और नय उसी वस्तु के एक अंश को ।

प्रश्न है—यदि नय अनन्त धर्मात्मक वस्तु के किसी एक ही अंश को ग्रहण करता है तो वह मिथ्याज्ञान हो जायेगा फिर उससे वस्तु का यथार्थ बोध किस प्रकार होगा ?

उत्तर में निवेदन है कि 'नय अनन्त धर्मात्मक वस्तु के एक अंश को ही ग्रहण करता है यह सत्य है, किन्तु इतने मात्र से वह मिथ्या ज्ञान नहीं हो सकता । एक अंश का ज्ञान यदि वस्तु के अन्य अंशों का निषेध करे तो वह मिथ्याज्ञान होगा किन्तु जो अंश-ज्ञान अपने से अतिरिक्त अंशों का निषेध न कर केवल अपने दृष्टिकोण को ही व्यक्त करता है वह मिथ्याज्ञान नहीं है ।

सुनय और दुर्नय

प्रमाण में सभी धर्मों के ज्ञान का समावेश हो जाता है किन्तु नय एक अंश को मुख्य करके अन्य अंश को गौण करता है किन्तु उसकी उपेक्षा या तिरस्कार नहीं करता किन्तु दुर्नय अन्य निरपेक्ष होकर अन्य का निराकरण करता है । प्रमाण^१ तत् और अतत् सभी को जानता है किन्तु नय में केवल 'तत्' की ही प्रतिपत्ति होती है पर दुर्नय दूसरों का निराकरण करता है ।

उमास्वाति लिखते हैं किसी वस्तु के अन्य धर्मों का निषेध करके अपने अभीष्ट एकान्त को सिद्ध करने को दुर्नय कहते हैं ।

१ नाय वस्तु न चावस्तु वस्त्वश कथ्यते यत् ।

नासमुद्र समुद्रो वा समुद्राशो यथोच्यते ॥

—तत्त्वार्थ श्लोकवार्तिक १।६, नयविवरण श्लो० ६

२ (क) धर्मान्तरादानोपेक्षाहानिलक्षणत्वात् प्रमाणनयदुर्नयाना प्रकारान्तरासम्बाच्च ।

प्रमाणान्तदतस्त्वभावप्रतिपत्ते तत्प्रतिपत्ते तदन्यनिराकृतेष्व । —अष्टसहस्री

(ख) नि शेषाश्रयुपा प्रमाणविषयीभूय समासेदुषा,

वस्तुना नियताशकल्पनपरा सप्त श्रुतासगिन ।

औदासीन्यपरायणस्तदपरे चाशो भवेषुर्नया-

स्वेदेकाशकलकपककलुषास्ते स्युस्तदा दुर्नया ॥—उमास्वातिकृत पचाशक

आचार्य सिद्धसेनदिवाकर ने लिखा है “वे सभी नय मिथ्यादृष्टि है जो अपने ही पक्ष का आग्रह करते हैं और पर का निषेध करते हैं किन्तु जब वे परस्पर सापेक्ष और अन्योन्याश्रित होते हैं तब सम्यक्त्व के सद्भाव वाले होते हैं।^१ जिस प्रकार वैदूर्य आदि बहुमूल्य मणियाँ एक सूत्र में पिरोई न हो तो वे ‘रत्नावली’ की सजा प्राप्त नहीं कर सकती, वैसे ही नियतवादो का आग्रह रखनेवाले परस्पर निरपेक्ष नय सम्यक्त्व को नहीं पा सकते, भले ही उनका अपने पक्ष में कितना ही महत्त्व क्यों न हो। जैसे वे मणियाँ एक सूत्र में पिरोने पर रत्नावली या रत्नहार बन जाती हैं वैसे ही सभी नय परस्पर सापेक्ष होकर सम्यक्त्व को प्राप्त हो जाते हैं, वे सुनय बन जाते हैं।”^२

रत्नो का हारपना जिस प्रकार सूत्र के पिरोये जाने पर और विशिष्ट प्रकार की सयोजना पर अवलम्बित है वैसे ही नयवाद का सम्यक्दृष्टिपना भी उनकी परस्पर अपेक्षा पर अवलम्बित है।

आचार्य कुन्दकुन्द ने भी लिखा है—स्वसमयी व्यक्ति दोनों नयों के वक्तृत्व को जानता तो है पर किसी एक नय का तिरस्कार करके दूसरे नय के पक्ष को ग्रहण नहीं करता, वह एक नय को द्वितीय-सापेक्ष रूप से ही ग्रहण करता है।^३

१ तम्हा सव्वे वि णया मिच्छाविट्ठी सपक्खपडिबद्धा ।

अण्णोण्णणिस्सिमा उण हवति सम्मत्तसम्भावा ॥ —सन्मति-प्रकरण १।२१

२ जहाऽण्येयलक्खणशुणा वेरुलियाई मणी विसजुत्ता ।

रयणावलिववएस न लहति महग्घमुल्ला वि ॥

तह णिययवायसुविणिच्छिया वि अण्णोण्णपक्खणिरेववखा ।

सम्मद्दसणसद्द सव्वे वि णया ण पावेंति ॥

जह पुण ते चेव मणी जहागुणविसेसभागपडिबद्धा ।

‘रयणावलि’ त्ति मण्णई जहति पाडिक्कसण्णाउ ॥

तह सव्वे णायवाया जहाणुरुवविणिउत्तवत्तव्वा ।

सम्मद्दसणसद्द लहन्ति ण विसेससण्णाओ ॥

—सन्मति प्रकरण १।२२ से २५

३ दोण्ह वि णयाण मणिय जाणइ णवर तु समयपडिबद्धो ।

ण दु णयपक्ख गिण्हदि किञ्चि वि णयपक्खपरिहीणो ॥

—समयसार गा० १४३

अपितु वह सिन्धु का एक अश है ।' एक सैनिक सेना नहीं है किन्तु असेना भी नहीं है क्योंकि वह सेना का एक अश तो है ही । नय के सम्बन्ध में भी यही बात चरितार्थ है ।

प्रमाण वस्तु के अनेकान्तात्मक रूप को ग्रहण करता है और नय उसी वस्तु के एक अश को ।

प्रश्न है—यदि नय अनन्त धर्मात्मक वस्तु के किसी एक ही अश को ग्रहण करता है तो वह मिथ्याज्ञान हो जायेगा फिर उससे वस्तु का यथार्थ बोध किस प्रकार होगा ?

उत्तर में निवेदन है कि 'नय अनन्त धर्मात्मक वस्तु के एक अश को ही ग्रहण करता है यह सत्य है, किन्तु इतने मात्र से वह मिथ्या ज्ञान नहीं हो सकता । एक अश का ज्ञान यदि वस्तु के अन्य अशों का निषेध करे तो वह मिथ्याज्ञान होगा किन्तु जो अश-ज्ञान अपने से अतिरिक्त अशों का निषेध न कर केवल अपने दृष्टिकोण को ही व्यक्त करता है वह मिथ्याज्ञान नहीं है ।

सुनय और दुर्नय

प्रमाण में सभी धर्मों के ज्ञान का समावेश हो जाता है किन्तु नय एक अश को मुख्य करके अन्य अश को गौण करता है किन्तु उसकी उपेक्षा या तिरस्कार नहीं करता किन्तु दुर्नय अन्य निरपेक्ष होकर अन्य का निराकरण करता है । प्रमाण^२ तत् और अतत् सभी को जानता है किन्तु नय में केवल 'तत्' की ही प्रतिपत्ति होती है पर दुर्नय दूसरों का निराकरण करता है ।

उमास्वाति लिखते हैं किसी वस्तु के अन्य धर्मों का निषेध करके अपने अभीष्ट एकान्त को सिद्ध करने को दुर्नय कहते हैं ।

१ नाय वस्तु न चावस्तु वस्त्वश कथ्यते यत ।

नासमुद्र समुद्रो वा समुद्राशो यथोच्यते ॥

—तत्त्वार्थ श्लोकवार्तिक १।६, नयविवरण श्लो० ६

२ (क) धर्मान्तरादानोपेक्षाहानिलक्षणत्वात् प्रमाणनयदुर्नयानां प्रकारान्तरासम्बाच्च ।

प्रमाणास्तदतत्त्वभावप्रतिपत्ते तत्प्रतिपत्ते तदन्यनिराकृतेश्च । —अष्टसहस्री

(ख) नि शेषाशुपा प्रमाणविषयीभूय समासेदुपा,

वस्तूनां नियताशकल्पनपरा सप्त श्रुतासगिन ।

औदासीन्यपरायणास्तदपरे चाशे भवेयुर्नया-

श्चेदेकाशकलकपकलुपास्ते स्युस्तदा दुर्नया ॥—उमास्वातिकृत पचाशक

आचार्य सिद्धसेनदिवाकर ने लिखा है “वे सभी नय मिथ्यादृष्टि हैं जो अपने ही पक्ष का आग्रह करते हैं और पर का निषेध करते हैं किन्तु जब वे परस्पर सापेक्ष और अन्योन्याश्रित होते हैं तब सम्यक्त्व के सद्भाव वाले होते हैं।^१ जिस प्रकार वैदूर्य आदि बहुमूल्य मणियाँ एक सूत्र में पिरोई न हो तो वे ‘रत्नावली’ की सज्ञा प्राप्त नहीं कर सकती, वैसे ही नियतवादो का आग्रह रखनेवाले परस्पर निरपेक्ष नय सम्यक्त्व को नहीं पा सकते, भले ही उनका अपने पक्ष में कितना ही महत्त्व क्यों न हो। जैसे वे मणियाँ एक सूत्र में पिरोने पर रत्नावली या रत्नहार बन जाती है वैसे ही सभी नय परस्पर सापेक्ष होकर सम्यक्त्व को प्राप्त हो जाते हैं, वे सुनय बन जाते हैं।”^२

रत्नों का हारपना जिस प्रकार सूत्र के पिरोये जाने पर और विशिष्ट प्रकार की सयोजना पर अवलम्बित है वैसे ही नयवाद का सम्यक्दृष्टिपना भी उनकी परस्पर अपेक्षा पर अवलम्बित है।

आचार्य कुन्दकुन्द ने भी लिखा है—स्वसमयी व्यक्ति दोनों नयों के वक्तृत्व को जानता तो है पर किसी एक नय का तिरस्कार करके दूसरे नय के पक्ष को ग्रहण नहीं करता, वह एक नय को द्वितीय-सापेक्ष रूप से ही ग्रहण करता है।^३

१ तन्हा सव्वे वि णया मिच्छादिट्ठी सपक्खपडिबद्धा ।

अण्णोण्णणिस्सिमा उण हवति सम्मत्तसम्भावा ॥ —सन्मति-प्रकरण १।२१

२ जहाऽण्येयलक्खणगुणा वेरुलियाई मणी विसजुत्ता ।

रयणावलिववएस न लहति महग्घमुल्ला वि ॥

तह णिययवायसुविणिच्छिया वि अण्णोण्णपक्खणिस्वेवत्ता ।

सम्मद्दसणसद्द सव्वे वि णया ण पावेंति ॥

जह पुण ते चेव मणी जहागुणविसेसमागपडिबद्धा ।

‘रयणावलि’ त्ति मण्णई जहति पाडिक्कसण्णाउ ॥

तह सव्वे णायवाया जहाणुरुवविणिउत्तवत्तत्तत्वा ।

सम्मद्दसणसद्द लहन्ति ण विसेससण्णावो ॥

—सन्मति प्रकरण १।२२ से २५

३ दोण्ह वि णयाण भणिय जाणइ णवर तु समयपडिबद्धो ।

ण दु णयपक्ख गिण्हदि किञ्चि वि णयपक्खपरिहीणो ॥

—समयसार गा० १४३

वस्तु अनन्तधर्मात्मक है अतः एक-एक धर्म को ग्रहण करने वाले अभिप्राय भी अनन्त ही होंगे। भले ही उनके वाचक पृथक्-पृथक् शब्द न मिलें। पर ऐसा एक भी सार्थक शब्द नहीं है जो बिना अर्थ के प्रयुक्त हो। जितने शब्द हैं उतने ही नय हैं। क्या ये नय एक वस्तु के विषय में परस्पर विरोधी तन्त्रों के मतवाद हैं या जैनाचार्यों के ही परस्पर मतभेद हैं? इस प्रश्न का समाधान करते हुए भाष्यकार उमास्वाति ने लिखा है—‘न तो ये तन्त्रान्तरीय मतवाद हैं और न आचार्यों के ही पारस्परिक मतभेद हैं। किन्तु ज्ञेय अर्थ को जानने वाला नाना अध्यवसाय है।’ एक ही वस्तु को अपेक्षा भेद से विविध दृष्टिकोणों से ग्रहण करने वाले विकल्प हैं किन्तु आकाशीय कल्पनाएँ नहीं हैं।’

ये नय निर्विषय न होकर ज्ञान, शब्द या अर्थ किसी न किसी को विषय अवश्य करते हैं। ज्ञाता का कार्य है कि इनका विवेक करे। जैसे सत् की अपेक्षा से लोक एक है। जीव और अजीव की अपेक्षा से दो है। द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव की अपेक्षा से चार है। पचास्तिकाय की अपेक्षा से पाँच प्रकार का है और द्रव्यों की अपेक्षा से छह प्रकार का है। ये अपेक्षाभेद से होने वाले विकल्प हैं किन्तु इनमें मतभेद या विवाद नहीं है। इसी प्रकार नयवाद भी अपेक्षाभेद से होने वाले वस्तु के विभिन्न अध्यवसाय हैं।^१

जैनदर्शन की अखण्डता का रहस्य

दर्शनशास्त्र के अम्यासी इस तथ्य से भली-भाँति परिचित हैं कि भारत के मुख्य तीन दर्शनों में से वैदिकदर्शन और बौद्धदर्शन में तत्त्ववाद को लेकर अनेकानेक गंभीर मतभेद उत्पन्न हुए हैं। वेद का समान रूप से प्रामाण्य अंगीकार करने वाले अनेक दर्शन हमारे समक्ष हैं जिनमें अद्वैत ब्रह्मवादी, ईश्वरवादी, अनीश्वरवादी, आत्मवादी और अनात्मवादी तक सम्मिलित हैं। इनके पारस्परिक मतभेदों को देखते हुए कल्पना करना कठिन हो जाता है कि इन सबका मूल आधार वेद एक हैं और ये सब एक ही दर्शन की विभिन्न शाखाएँ हैं।

१ अत्राह—किमेते तन्त्रान्तरीया वादिन आहोस्वित्स्वतन्त्रा एव चोदकपक्षग्राहिणो मतिभेदेन विप्रधाविता इति। अत्रोच्यते। नैते तन्त्रान्तरीया नापि स्वतन्त्रा मतिभेदेन विप्रधाविता। ज्ञेयस्यत्वस्याध्यवसायान्तराण्येतानि।

—तत्त्वार्थ भाष्य १।३५

२ जैनदर्शन—डा० महेन्द्रकुमार जैन, पृ० ४४६

बौद्धदर्शन पर जब दृष्टिपात किया जाता है तब भी यह स्थिति दृष्टिगोचर होती है। इस दर्शन का एक सम्प्रदाय जिसे माध्यमिक नाम से अभिहित किया गया है, सर्वथा शून्यवादी है। उसके मतानुसार इस विराट एव विशाल सृष्टि में कुछ भी सत् नहीं है, दृश्य या अदृश्य किसी भी वस्तु की सत्ता नहीं है। सब कुछ असत् है, शून्य है, भ्रम है और शायद भ्रम स्वयं में भी भ्रम है। इस सम्प्रदाय के विरुद्ध एक सम्प्रदाय ज्ञान की सत्ता को भी स्वीकार करता है मगर ज्ञेय का अस्तित्व अस्वीकार करता है। उसका अभिमत है कि जगत् में ज्ञान के अतिरिक्त किसी दूसरे पदार्थ का अस्तित्व नहीं है। ज्ञान स्वयं ही ज्ञेय है। ग्राह्य-ग्राहक की भेद कल्पना प्रमाणहीन है। तीसरा सम्प्रदाय ज्ञान के साथ ज्ञेय पदार्थों की भी वास्तविक सत्ता को स्वीकार करता है।

यह मतभेद प्रदर्शन मात्र दिग्दर्शन है। इसे देखते हुए सहज ही समझा जा सकता है कि मूलभूत विषयो में भी इन दर्शनो में मतैक्य नहीं है। आकाश-पाताल जितना अन्तर है।

अब जरा जैनदर्शन की ओर नजर दौड़ाइए। स्पष्ट है कि वैदिक और बौद्धदर्शन की भाँति जैनदर्शन में इस प्रकार का कोई सम्प्रदायभेद नहीं है। एक समय जैनसंघ दिगम्बर और श्वेताम्बर नामक शाखाओं में विभक्त अवश्य हो गया पर यह विभाजन मात्र क्रियाकाण्ड के आधार पर हुआ। षट् द्रव्य, पञ्च अस्तिकाय, नवतत्त्व आदि मौलिक तात्त्विक मान्यताओं में तनिक भी भेद नहीं है। इसके पश्चात् भी जो उपशाखाएँ निर्मित हुई वे भी केवल बाह्य क्रियाकाण्ड सम्बन्धी मतभेदों को लेकर ही हुई हैं। तत्त्व-विचारणा की मौलिक एकरूपता का कभी भङ्ग नहीं हुआ। इस प्रकार जो तात्त्विक अभिन्नता जैनदर्शन में उपलब्ध होती है वह किसी भी एकअर्थानुसारी दर्शनो में दिखाई नहीं देती।

इस विस्मयजनक एकता का कारण क्या है? कहा जा सकता है कि जैन-परम्परा में समर्थ प्रतिभाशाली और मौलिक विचारणा करने वाले दार्शनिक आचार्यों का उद्भव नहीं हुआ। किन्तु इस कथन की निस्सारता जैनदर्शनशास्त्र के ग्रन्थों का अवलोकन करने से अनायास ही सिद्ध हो जाती है। जैन तार्किकों ने अपने अभिमत की सिद्धि और विरोधी मन्तव्यों का निराकरण करने में जो दक्षता प्रदर्शित की है, जिस युक्ति-कौशल से

काम लिया है और जिस जाज्वल्यमान प्रतिभा का परिचय दिया है, वह किसी भी दर्शनान्तर के तार्किकों से कम नहीं है।

तब जैनदर्शन में मन्तव्यभेद न होने का क्या रहस्य है ? गभीर विचार करने पर स्पष्ट हुए बिना नहीं रहता कि इसका सम्पूर्ण श्रेय नयवाद को है। नयवाद के आधार पर अनेकान्तवाद का सुदृढ सिद्धान्त स्थापित हुआ है और उसमें सत्य के सभी अंशों का यथायोग्य समावेश हो जाता है। कोई भी सत्य-दृष्टिकोण अनेकान्तवाद की विशाल परिधि से बाहर नहीं जा पाता। जड और चेतन जगत् की एकता-अनेकता, नित्यता-अनित्यता, सचेतनता-अचेतनता आदि सम्बन्धी मन्तव्य जिन्होंने परस्पर विरोधी बनकर अन्य दर्शनों में सम्प्रदायभेद उत्पन्न किया है, अनेकान्तवाद में अविरोधी बन जाते हैं। अतएव इन विचारों का अनेकान्तवाद में ही अपक्षाभेद से समावेश हो जाता है। यह नयवाद की बड़ी से बड़ी विशेषता है। इस विशेषता का उदारतापूर्वक उपयोग किया जाय तो परस्पर विरुद्ध प्रतीत होने वाले दर्शन अविरुद्ध बन सकते हैं, उनमें शत्रुभाव के स्थान पर मित्रभाव स्थापित हो सकता है और खण्डित सत्य के स्थान पर अखण्ड-सम्पूर्ण सत्य की विमल झाँकी प्रस्तुत की जा सकती है।

□ ज्ञानवाद : एक परिशीलन

- ज्ञान और आत्मा का सम्बन्ध
- ज्ञान उत्पन्न कैसे होता है ?
- ज्ञान और ज्ञेय का सम्बन्ध
- ज्ञान और दर्शन
- ज्ञान और वेदनामूर्ति
- वेदना के दो रूप सुख और दुःख
- आगमों में ज्ञानवाद
- भूतिज्ञान
- इन्द्रिय
- इन्द्रिय प्राप्ति का क्रम
- मन
- मन का लक्षण
- मन का कार्य
- मन का स्थान
- मन का अस्तित्व
- अवग्रह
- व्यजनावग्रह और अर्थावग्रह
- ईहा
- अवाय
- धारणा
- श्रुतज्ञान
- भूति और श्रुतज्ञान
- अवधिज्ञान
- अवधिज्ञान का विषय
- अवधिज्ञान के अधिकारी
- मन पर्याय ज्ञान
- दो विचारधाराएँ
- दो प्रकार
- मन पर्याय ज्ञान का विषय
- अवधि और मन पर्याय
- केवलज्ञान
- दर्शन और ज्ञान विषयक तीन मान्यताएँ

ज्ञानवाद : एक परिशीलन

ज्ञान और आत्मा का सम्बन्ध

ज्ञान और आत्मा का सम्बन्ध दण्ड और दण्डी के सम्बन्ध से भिन्न है। दण्ड और दण्डी का सम्बन्ध सयोग सम्बन्ध है। दो पृथक्-सिद्ध पदार्थों में ही सयोग सम्बन्ध हो सकता है। आत्मा और ज्ञान के सम्बन्ध में यह बात नहीं है। इन दोनों का अस्तित्व पृथक्-सिद्ध नहीं है। ज्ञान आत्मा का स्वाभाविक गुण है। स्वाभाविक गुण वह कहलाता है जो अपने आश्रय-भूत द्रव्य का त्याग नहीं करता। ज्ञान के अभाव में आत्मा की कल्पना नहीं की जा सकती। न्याय और वैशेषिकदर्शन ज्ञान को आगन्तुक गुण मानने हैं, मौलिक नहीं, किन्तु जैनदर्शन का स्पष्ट मन्तव्य है कि ज्ञान आत्मा का मौलिक गुण है। कितने ही स्थलों पर तो आत्मा के अन्य गुणों को गौण करके ज्ञान और आत्मा को एक कर दिया गया है। व्यवहारनय की दृष्टि से ज्ञान और आत्मा में भेद माना गया है, पर निश्चयनय की दृष्टि से ज्ञान और आत्मा में किसी भी प्रकार का भेद नहीं है।^१ ज्ञान और आत्मा में कश्चित् तादात्म्य सम्बन्ध है। ज्ञान आत्मा का निजगुण है, जो निजगुण होता है वह किसी भी समय अपने गुणी द्रव्य से अलग नहीं हो सकता। ज्ञान से आत्मा को भिन्न नहीं किया जा सकता, आत्मा ही ज्ञान है और ज्ञान ही आत्मा है।

ज्ञान स्वभावतः स्व-परप्रकाशक है। वह अन्य वस्तु को जानने के साथ-साथ स्वयं को भी प्रकाशित करता है। ज्ञान अपने-आपको कैसे जान सकता है? ज्ञान स्वयं को स्वयं से जानता है, यह बात शीघ्र समझ में नहीं आती। कोई भी चतुर नट अपने खुद के कन्धों पर चढ़ नहीं सकता, अग्नि स्वयं को नहीं जला सकती, वह दूसरे पदार्थ को ही जलाती है। वैसे

१ (क) जे आया से विण्णाया, जे विण्णाया से आया । —आचाराग ५।५।१६६

(ख) समयसार गाथा ७

(ग) गाणे पुण नियम आया ।

—भगवती १२।१०

ही ज्ञान अन्य को तो जान सकता है किन्तु स्वयं को किस प्रकार जान सकता है ?

जैनदर्शन का कथन है कि जिस प्रकार दीपक अपने आपको प्रकाशित करता हुआ ही पर-पदार्थों को भी प्रकाशित करता है, उसी प्रकार ज्ञान अपने आपको जानता हुआ ही पर-पदार्थों को जानता है। दीपक को देखने के लिए अन्य दीपक की आवश्यकता नहीं रहती, वैसे ही ज्ञान को जानने के लिए अन्य किसी ज्ञान की आवश्यकता नहीं होती। ज्ञान दीपक के समान स्व और पर का प्रकाशक माना गया है। सारांश यह है कि आत्मा का स्वरूप समझने के लिए ज्ञान का स्वरूप समझना अनिवार्य है। इसीलिए ज्ञान का इतना महत्त्व है।

आगम साहित्य में अभेद दृष्टि से जब कथन किया है तब कहा कि जो ज्ञान है वह आत्मा है और जो आत्मा है वह ज्ञान है। भेद दृष्टि से कथन करते हुए कहा—ज्ञान आत्मा का गुण है। भेदाभेद की दृष्टि से चिन्तन करने पर आत्मा ज्ञान से सर्वथा भिन्न भी नहीं है और अभिन्न भी नहीं है किन्तु कथंचित् भिन्न है और कथंचित् अभिन्न है।^१ ज्ञान आत्मा ही है इसलिए वह आत्मा से अभिन्न है। ज्ञान गुण है, आत्मा गुणी है, इस प्रकार गुण और गुणी के रूप में ये भिन्न भी हैं।

ज्ञान उत्पन्न कैसे होता है ?

ज्ञेय और ज्ञान दोनों स्वतन्त्र हैं। द्रव्य, गुण और पर्याय ये ज्ञेय हैं। ज्ञान आत्मा का गुण है। न तो ज्ञेय से ज्ञान उत्पन्न होता है और न ज्ञान से ज्ञेय उत्पन्न होता है। हमारा ज्ञान जाने या न जाने तथापि पदार्थ अपने रूप में अवस्थित है। हमारे ज्ञान की ही यदि वे उपज हो तो उनकी असत्ता में उन्हें जानने का हमारा प्रयास ही क्यों होगा ? अदृष्ट वस्तु की कल्पना ही नहीं कर सकते।

पदार्थ ज्ञान के विषय हो या न हो तथापि हमारा ज्ञान हमारी आत्मा में अवस्थित है। हमारा ज्ञान यदि पदार्थ की ही उपज हो तो वह पदार्थ का ही धर्म होगा, उसके साथ हमारा तादात्म्य सम्बन्ध नहीं हो सकेगा।

१ ज्ञानाद् भिन्नो न चाभिन्नो भिन्नाभिन्न कथंचन ।

ज्ञान पूर्वापरीभूत सोऽयमात्मेति कीर्तित ।

—स्वरूप सम्बोधन, ४

ज्ञानवाद : एक परिशीलन

ज्ञान और आत्मा का सम्बन्ध

ज्ञान और आत्मा का सम्बन्ध दण्ड और दण्डी के सम्बन्ध से भिन्न है। दण्ड और दण्डी का सम्बन्ध सयोग सम्बन्ध है। दो पृथक्-सिद्ध पदार्थों में ही सयोग सम्बन्ध हो सकता है। आत्मा और ज्ञान के सम्बन्ध में यह बात नहीं है। इन दोनों का अस्तित्व पृथक्-सिद्ध नहीं है। ज्ञान आत्मा का स्वाभाविक गुण है। स्वाभाविक गुण वह कहलाता है जो अपने आश्रय-भूत द्रव्य का त्याग नहीं करता। ज्ञान के अभाव में आत्मा की कल्पना नहीं की जा सकती। न्याय और वैशेषिकदर्शन ज्ञान को आगन्तुक गुण मानने हैं मौलिक नहीं, किन्तु जैनदर्शन का स्पष्ट मन्तव्य है कि ज्ञान आत्मा का मौलिक गुण है। कितने ही स्थलों पर तो आत्मा के अन्य गुणों को गौण करके ज्ञान और आत्मा को एक कर दिया गया है। व्यवहारनय की दृष्टि से ज्ञान और आत्मा में भेद माना गया है, पर निश्चयनय की दृष्टि से ज्ञान और आत्मा में किसी भी प्रकार का भेद नहीं है।^१ ज्ञान और आत्मा में कथञ्चित् तादात्म्य सम्बन्ध है। ज्ञान आत्मा का निजगुण है, जो निजगुण होता है वह किसी भी समय अपने गुणी द्रव्य से अलग नहीं हो सकता। ज्ञान से आत्मा को भिन्न नहीं किया जा सकता, आत्मा ही ज्ञान है और ज्ञान ही आत्मा है।

ज्ञान स्वभावतः स्व-परप्रकाशक है। वह अन्य वस्तु को जानने के साथ-साथ स्वयं को भी प्रकाशित करता है। ज्ञान अपने-आपको कैसे जान सकता है? ज्ञान स्वयं को स्वयं से जानता है, यह बात शीघ्र समझ में नहीं आती। कोई भी चतुर नट अपने खुद के कन्धों पर चढ़ नहीं सकता, अग्नि स्वयं को नहीं जला सकती, वह दूसरे पदार्थों को ही जलाती है। वैसे

१ (क) जे आया से विण्णाया, जे विण्णाया से आया। —आचाराग ५।५।१६६

(ख) समयसार गाथा ७

(ग) णाणे पुण्णियम आया।

—भगवती १२।१०

ही ज्ञान अन्य को तो जान सकता है किन्तु स्वयं को किस प्रकार जान सकता है ?

जैनदर्शन का कथन है कि जिस प्रकार दीपक अपने आपको प्रकाशित करता हुआ ही पर-पदार्थों को भी प्रकाशित करता है, उसी प्रकार ज्ञान अपने आपको जानता हुआ ही पर-पदार्थों को जानता है। दीपक को देखने के लिए अन्य दीपक की आवश्यकता नहीं रहती, वैसे ही ज्ञान को जानने के लिए अन्य किसी ज्ञान की आवश्यकता नहीं होती। ज्ञान दीपक के समान स्व और पर का प्रकाशक माना गया है। सारांश यह है कि आत्मा का स्वरूप समझने के लिए ज्ञान का स्वरूप समझना अनिवार्य है। इसीलिए ज्ञान का इतना महत्त्व है।

आगम साहित्य में अभेद दृष्टि से जब कथन किया है तब कहा कि जो ज्ञान है वह आत्मा है और जो आत्मा है वह ज्ञान है। भेद दृष्टि से कथन करते हुए कहा—ज्ञान आत्मा का गुण है। भेदाभेद की दृष्टि से चिन्तन करने पर आत्मा ज्ञान से सर्वथा भिन्न भी नहीं है और अभिन्न भी नहीं है किन्तु कथंचित् भिन्न है और कथंचित् अभिन्न है।^१ ज्ञान आत्मा ही है इसलिए वह आत्मा से अभिन्न है। ज्ञान गुण है, आत्मा गुणी है, इस प्रकार गुण और गुणी के रूप में ये भिन्न भी हैं।

ज्ञान उत्पन्न कैसे होता है ?

ज्ञेय और ज्ञान दोनों स्वतन्त्र हैं। द्रव्य, गुण और पर्याय ये ज्ञेय हैं। ज्ञान आत्मा का गुण है। न तो ज्ञेय से ज्ञान उत्पन्न होता है और न ज्ञान से ज्ञेय उत्पन्न होता है। हमारा ज्ञान जाने या न जाने तथापि पदार्थ अपने रूप में अवस्थित है। हमारे ज्ञान की ही यदि वे उपज हो तो उनकी असत्ता में उन्हें जानने का हमारा प्रयास ही क्यों होगा ? अदृष्ट वस्तु की कल्पना ही नहीं कर सकते।

पदार्थ ज्ञान के विषय हो या न हो तथापि हमारा ज्ञान हमारी आत्मा में अवस्थित है। हमारा ज्ञान यदि पदार्थ की ही उपज हो तो वह पदार्थ का ही धर्म होगा, उसके साथ हमारा तादात्म्य सम्बन्ध नहीं हो सकेगा।

१ ज्ञानाद् भिन्नो न चाभिन्नो भिन्नाभिन्न कथञ्चन।

ज्ञान पूर्वापरीभूत सोऽयमात्मेति कीर्तित।

—स्वरूप सम्बोधन, ४

ज्ञानवाद : एक परिशीलन

ज्ञान और आत्मा का सम्बन्ध

ज्ञान और आत्मा का सम्बन्ध दण्ड और दण्डी के सम्बन्ध से भिन्न है। दण्ड और दण्डी का सम्बन्ध सयोग सम्बन्ध है। दो पृथक्-सिद्ध पदार्थों में ही सयोग सम्बन्ध हो सकता है। आत्मा और ज्ञान के सम्बन्ध में यह बात नहीं है। इन दोनों का अस्तित्व पृथक्-सिद्ध नहीं है। ज्ञान आत्मा का स्वाभाविक गुण है। स्वाभाविक गुण वह कहलाता है जो अपने आश्रय-भूत द्रव्य का त्याग नहीं करता। ज्ञान के अभाव में आत्मा की कल्पना नहीं की जा सकती। न्याय और वैशेषिकदर्शन ज्ञान को आगन्तुक गुण मानने हैं मौलिक नहीं, किन्तु जैनदर्शन का स्पष्ट मन्तव्य है कि ज्ञान आत्मा का मौलिक गुण है। कितने ही स्थलों पर तो आत्मा के अन्य गुणों को गौण करके ज्ञान और आत्मा को एक कर दिया गया है। व्यवहारनय की दृष्टि से ज्ञान और आत्मा में भेद माना गया है, पर निश्चयनय की दृष्टि से ज्ञान और आत्मा में किसी भी प्रकार का भेद नहीं है।^१ ज्ञान और आत्मा में कथञ्चित् तादाम्य सम्बन्ध है। ज्ञान आत्मा का निजगुण है, जो निजगुण होता है वह किसी भी समय अपने गुणी द्रव्य से अलग नहीं हो सकता। ज्ञान से आत्मा को भिन्न नहीं किया जा सकता, आत्मा ही ज्ञान है और ज्ञान ही आत्मा है।

ज्ञान स्वभावतः स्व-परप्रकाशक है। वह अन्य वस्तु को जानने के साथ-साथ स्वयं को भी प्रकाशित करता है। ज्ञान अपने-आपको कैसे जान सकता है ? ज्ञान स्वयं को स्वयं से जानता है, यह बात शीघ्र समझ में नहीं आती। कोई भी चतुर नट अपने खुद के कन्धों पर चढ़ नहीं सकता, अग्नि स्वयं को नहीं जला सकती, वह दूसरे पदार्थों को ही जलाती है। वैसे

१ (क) जे आया से विण्णाया, जे विण्णाया से आया। —आचाराण ५।५।१६६

(ख) समयसार गाथा ७

(ग) णाणे पुण णियम आया।

—मगवती १२।१०

ही ज्ञान अन्य को तो जान सकता है किन्तु स्वयं को किस प्रकार जान सकता है ?

जैनदर्शन का कथन है कि जिस प्रकार दीपक अपने आपको प्रकाशित करता हुआ ही पर-पदार्थों को भी प्रकाशित करता है, उसी प्रकार ज्ञान अपने आपको जानता हुआ ही पर-पदार्थों को जानता है । दीपक को देखने के लिए अन्य दीपक की आवश्यकता नहीं रहती, वैसे ही ज्ञान को जानने के लिए अन्य किसी ज्ञान की आवश्यकता नहीं होती । ज्ञान दीपक के समान स्व और पर का प्रकाशक माना गया है । सारांश यह है कि आत्मा का स्वरूप समझने के लिए ज्ञान का स्वरूप समझना अनिवार्य है । इसीलिए ज्ञान का इतना महत्त्व है ।

आगम साहित्य में अभेद दृष्टि से जब कथन किया है तब कहा कि जो ज्ञान है वह आत्मा है और जो आत्मा है वह ज्ञान है । भेद दृष्टि से कथन करते हुए कहा—ज्ञान आत्मा का गुण है । भेदाभेद की दृष्टि से चिन्तन करने पर आत्मा ज्ञान से सर्वथा भिन्न भी नहीं है और अभिन्न भी नहीं है किन्तु कथञ्चित् भिन्न है और कथञ्चित् अभिन्न है ।^१ ज्ञान आत्मा ही है इसलिए वह आत्मा से अभिन्न है । ज्ञान गुण है, आत्मा गुणी है, इस प्रकार गुण और गुणी के रूप में ये भिन्न भी हैं ।

ज्ञान उत्पन्न कैसे होता है ?

ज्ञेय और ज्ञान दोनों स्वतन्त्र हैं । द्रव्य, गुण और पर्याय ये ज्ञेय हैं । ज्ञान आत्मा का गुण है । न तो ज्ञेय से ज्ञान उत्पन्न होता है और न ज्ञान से ज्ञेय उत्पन्न होता है । हमारा ज्ञान जाने या न जाने तथापि पदार्थ अपने रूप में अवस्थित है । हमारे ज्ञान की ही यदि वे उपज हो तो उनकी असत्ता में उन्हें जानने का हमारा प्रयास ही क्यों होगा ? अदृष्ट वस्तु की कल्पना ही नहीं कर सकते ।

पदार्थ ज्ञान के विषय हो या न हो तथापि हमारा ज्ञान हमारी आत्मा में अवस्थित है । हमारा ज्ञान यदि पदार्थ की ही उपज हो तो वह पदार्थ का ही धर्म होगा, उसके साथ हमारा तादात्म्य सम्बन्ध नहीं हो सकेगा ।

१ ज्ञानाद् मित्रो न चाभिन्नो भिन्नाभिन्न कथञ्चन ।

ज्ञान पूर्वापरीभूत सोऽयमात्मेति कीर्तित ।

—स्वरूप सम्बोधन, ४

तात्पर्य यह है कि जब हम पदार्थ को जानते हैं तब ज्ञान उत्पन्न नहीं होता किन्तु उस समय उसका प्रयोग होता है। जानने की क्षमता हमारे में रहती है, तथापि ज्ञान की आवृत्त-दशा में हम पदार्थ को बिना माध्यम के जान नहीं सकते। हमारे शरीर, इन्द्रिय और मन चेतनायुक्त नहीं हैं, जब इनसे पदार्थ का सम्बन्ध होता है, या सामीप्य होता है, तब वे हमारे ज्ञान को प्रवृत्त करते हैं और हम ज्ञेय को जान लेते हैं। या हमारे सस्कार किसी पदार्थ को जानने के लिए ज्ञान को उत्प्रेरित करते हैं तब वे जाने जाते हैं। यह ज्ञान की प्रवृत्ति है, उत्पत्ति नहीं। विषय के सामने आने पर उसे ग्रहण कर लेना प्रवृत्ति है। जिसमें जितनी ज्ञान की क्षमता होगी, वह उतना ही जानने में सफल हो सकेगा।

इन्द्रिय और मन के माध्यम से ही हमारा ज्ञान ज्ञेय को जानता है। इन्द्रियो की शक्ति सीमित है। वे मन के साथ अपने-अपने विषयो को स्थापित करके ही जान सकती हैं। मन का सम्बन्ध एक समय में एक इन्द्रिय से ही होता है, एतदर्थ एक काल में एक पदार्थ की एक ही पर्याय जानी जा सकती है। अतः ज्ञान को ज्ञेयाकार मानने की आवश्यकता नहीं। यह सीमा आवृत्त-ज्ञान के लिए है, अनावृत्त-ज्ञान के लिए नहीं। अनावृत्त ज्ञान में तो एक साथ सभी पदार्थ जाने जा सकते हैं।

ज्ञान और ज्ञेय का सम्बन्ध

ज्ञान और ज्ञेय का विषय-विषयीभाव सम्बन्ध है। प्रमाता ज्ञान स्वभाव है इसलिए वह विषयी है। अर्थ ज्ञेय स्वभाव है इसलिए वह विषय है। दोनों स्वतन्त्र हैं तथापि ज्ञान में अर्थ को जानने की और अर्थ में ज्ञान के द्वारा जाने जा सकने की क्षमता है। यही दोनों के कथचित् अभेद का कारण है।

ज्ञान और दर्शन

जानना, देखना और अनुभूति करना ये चैतन्य के तीन मुख्य रूप हैं। आँख के द्वारा देखा जाता है। स्पर्शन, रसन, घ्राण, श्रोत्र तथा मन के द्वारा जाना जाता है।

आगमिक दृष्टि से—जिस प्रकार चक्षु का दर्शन होता है उसी प्रकार अचक्षु—मन और चक्षु के अतिरिक्त चार इन्द्रियो का भी दर्शन होता है। अवधि और केवल का भी दर्शन होता है।

यहाँ पर दर्शन का अर्थ देखना नहीं, किन्तु एकता या अभेद का सामान्य-ज्ञान ही दर्शन है। अनेकता या भेद को जानना ज्ञान है। ज्ञान के पाँच प्रकार हैं और दर्शन के चार। मन पर्यायज्ञान भेद को ही जानता है इसलिए उसका दर्शन नहीं होता।

गुण और पर्याय की दृष्टि से विश्व विभक्त है और द्रव्यगत-एकता की दृष्टि से अविभक्त है। इसलिए विश्व को न सर्वथा विभक्त और न सर्वथा अविभक्त कह सकते हैं। आवृत ज्ञान की क्षमता न्यून होती है एतदर्थ प्रथम उसके द्वारा द्रव्य का सामान्यरूप जाना जाता है, उसके पश्चात् नाना प्रकार के परिवर्तन और क्षमता जानी जाती है।

केवलज्ञान अनावृत है। उसकी क्षमता असीम है, एतदर्थ उसके द्वारा प्रथम द्रव्य के परिवर्तन और उनकी क्षमता का ज्ञान होगा, फिर उनकी एकता का।

केवलज्ञानी अनन्तशक्तियों का प्रथम क्षण में पृथक्-पृथक् आकलन करते हैं और द्वितीय क्षण में उन्हें द्रव्यत्व की सामान्य-सत्ता में गुंथे हुए पाते हैं। इस प्रकार केवलज्ञान और केवलदर्शन का क्रम है।

छद्मस्थ प्राणी एक समय में कुछ भी नहीं जान सकते। ज्ञान का सूक्ष्म प्रयत्न होते-होते असंख्यात समय में द्रव्य की सामान्य सत्ता को जान पाते हैं और उसके पश्चात् क्रमशः उसकी एक-एक विशेषता जानी जाती है। इस तरह हमें प्रथम चक्षुदर्शन या अचक्षुदर्शन होता है उसके पश्चात् मति-श्रुतज्ञान होता है। विशेष को जानकर सामान्य को जानना ज्ञान और दर्शन है। सामान्य को जानकर विशेष को जानना दर्शन और ज्ञान है।

ज्ञान और वेदानुभूति

पाँच इन्द्रियों में से स्पर्शन, रसन और घ्राण ये तीन इन्द्रियाँ भोगी हैं। इन इन्द्रियों से विषय का ज्ञान और अनुभूति दोनों होती है। चक्षु और श्रोत्र ये दो कामी हैं, इन इन्द्रियों से केवल विषय जाना जाता है पर उसकी अनुभूति नहीं होती।^१

१ पुट्ट सुणेइ सह, रूप पुण पासइ अपुट्ट तु ।

गघ रस च फास बद्ध-पुट्ट वियागरे ॥

इन्द्रियो से हम बाह्य वस्तुओं को जानते हैं किन्तु जानने की प्रक्रिया समान नहीं है। अन्य इन्द्रियो से चक्षु की ज्ञानशक्ति अधिक तीव्र है, एतदर्थ वह अस्पृष्ट रूप को जान लेती है।

चक्षु की अपेक्षा श्रोत्र की ज्ञानशक्ति न्यून है क्योंकि वह स्पृष्ट शब्द को ही जान पाता है। स्पर्शन, रसन और घ्राण इनकी क्षमता श्रोत्र से भी न्यून है। विना वद्व-स्पृष्ट हुए ये अपने विषय को नहीं जान पाते।

स्पर्शन, रसन और घ्राण ये तीन इन्द्रियाँ अपने विषय के साथ निकटतम सम्बन्ध स्थापित करती हैं इसलिए उन्हें ज्ञान के साथ अनुभूति भी होती है किन्तु चक्षु और श्रोत्र में इन्द्रिय और विषय का निकटतम सम्बन्ध स्थापित नहीं होता इसलिए उसमें ज्ञान होता है, अनुभूति नहीं होती।

मन से भी अनुभूति होती है, किन्तु वह बाह्य विषयों के गाढतम सम्पर्क से नहीं होती किन्तु वह अनुभूति होती है विषय के अनुरूप मन का परिणामन होने से।

मानसिक अनुभव की एक उच्चतम दशा भी है, जिसे मन पर्यव ज्ञान कहते हैं। बाहरी विषय के बिना भी जो सत्य का भास होता है उसे शुद्ध मानसिक ज्ञान नहीं कह सकते और न शुद्ध-अतीन्द्रिय ज्ञान ही कह सकते हैं। वह इन दोनों के मध्य की स्थिति है।^१

वेदना के दो रूप : सुख और दुःख

बाह्य जगत् का परिज्ञान हमें इन्द्रियो के द्वारा होता है और उसका अवर्धन मन से होता है। स्पर्श, रस, गन्ध और रूप ये पदार्थ के मूलिक गुण हैं और शब्द उसकी पर्याय है। इन्द्रियाँ अपने विषय को ग्रहण करती हैं और मन से उसका विस्तार होता है। बाह्य वस्तुओं के सयोग और वियोग से सुख और दुःख की अनुभूति होती है किन्तु उसे शुद्ध ज्ञान नहीं कह सकते, उसकी अनुभूति अचेतन को नहीं होती अतः वह अज्ञान भी नहीं है। ज्ञान और बाह्य पदार्थ के सयोग से वेदना का अनुभव होता है।

शारीरिक सुख और दुःख की अनुभूति इन्द्रिय और मन के माध्यम से होती है। अमनस्क जीवों को मुत्थत शारीरिक वेदना होती है और

१ सन्ध्येव दिन-रात्रिम्या, केवलश्रुतयो पृथक्-।

बुद्धेरनुभव दृष्टः केवलाकारिणोदयः ॥ —ज्ञानसार अष्टक २, श्लोक १६

समनस्क जीवो को शारीरिक मानसिक दोनो प्रकार की वेदनाएँ होती है ।
सुख और दुःख ये दोनो वेदनाएँ एक साथ नहीं होती ।

आत्म-रमण चैतन्य की विशुद्ध परिणति है । वह आत्मसुख वेदना नहीं है । उसे स्वसवेदन, आत्मानुभूति या स्वरूपसवेदन कहा जाता है ।

आगमो मे ज्ञानवाद

आगम साहित्य मे ज्ञान सम्बन्धी जो मान्यताएँ प्राप्त होती है वे अत्यधिक प्राचीन है । राजप्रश्नीय सूत्र मे केशीकुमार श्रमण राजा प्रदेशी को कहते हैं कि—हम श्रमण निर्ग्रन्थ पाँच प्रकार के ज्ञान मानते है—(१) आभिनिबोधिकज्ञान, (२) श्रुतज्ञान, (३) अवधिज्ञान, (४) मन पर्यवज्ञान (५) केवल ज्ञान ।^१

केशीकुमार श्रमण भगवान् पार्श्वनाथ की परम्परा के श्रमण थे । उन्होंने जिन पाँच ज्ञानो का निरूपण किया उन्ही पाँच ज्ञानो का वर्णन भगवान् महावीर ने भी किया है ।^२

उत्तराध्ययन मे केशी और गौतम का जो सवाद है^३ उससे स्पष्ट है कि भगवान् पार्श्व और महावीर के शासन मे आचार-विषयक कुछ मतभेद थे किन्तु तत्त्वज्ञान मे कुछ भी मतभेद नहीं था । यदि तत्त्वज्ञान मे मतभेद होता तो उसका उल्लेख प्रस्तुत सवाद मे अवश्य होता । पञ्चज्ञान की मान्यता श्वेताम्बर और दिगम्बर दोनो परम्पराओ मे प्रायः एक समान है । केवलज्ञान और केवलदर्शन के उपयोग के विषय मे कुछ मतभेद है, अन्य सभी समान है ।

विकास क्रम की दृष्टि से आगमो के आधार से ज्ञान चर्चा की तीन भूमिकाएँ प्राप्त होती है ।^४

प्रथम भूमिका मे ज्ञान के पाँच भेद किये गये हैं उनमे आभिनिबोधिक

१ एव खु पएसी । अम्ह समणाण निग्गथाण पचविहे नाणे पणत्ते । त जहा—
आभिनिबोहियणाणे, सुयनाणे, ओहिणाणे, मणपज्जवणाणे, केवलणाणे ।

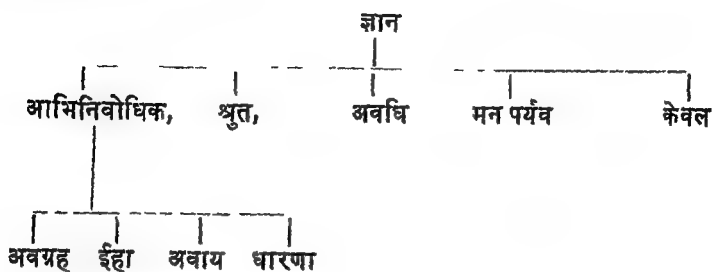
—रायप्रश्नीय सूत्र १६५

२ भगवती ८८।२।३१७

३ अध्ययन २३,

४ आगमयुग का जैनदर्शन—प० दलसुख मालवणिया पृ० १२६

के अवग्रह, ईहा, अवाय और धारणा ये चार भेद किये हैं। वह विभाग इस प्रकार है^१—



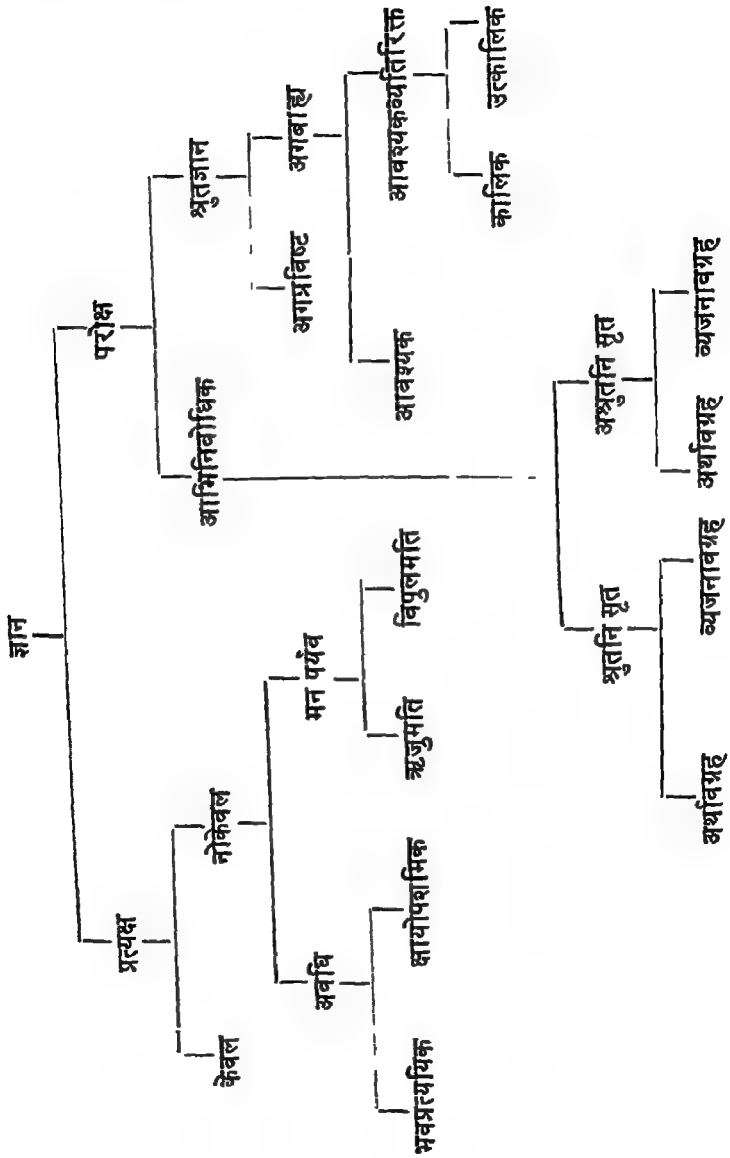
अवग्रह आदि के भेद-प्रभेद अन्य स्थानों के समान यहाँ पर भी बताये गये हैं।

दूसरी भूमिका में ज्ञान के प्रत्यक्ष और परोक्ष ये दो भेद किये गये हैं। उसके पश्चात् प्रत्यक्ष और परोक्ष के भी भेद-प्रभेद किये गये हैं। इसमें पाँच ज्ञानों में से मति और श्रुत को परोक्षान्तर्गत, अवधि, मन पर्यव और केवल को प्रत्यक्ष के अन्तर्गत लिया गया है। इसमें इन्द्रियजन्य प्रत्यक्ष को स्थान नहीं दिया गया है। जैनदृष्टि से जो ज्ञान आत्ममात्र सापेक्ष है उन्हें ही प्रत्यक्ष माना है और जो ज्ञान आत्मा के अतिरिक्त अन्य साधनों की अपेक्षा रखते हैं उन्हें परोक्ष माना है। जैनैतर सभी दार्शनिकों ने इन्द्रिय-जन्य ज्ञान को प्रत्यक्ष कहा है परन्तु उसे यहाँ पर प्रत्यक्ष नहीं माना है। यह योजना स्थानाग सूत्र में है।^२

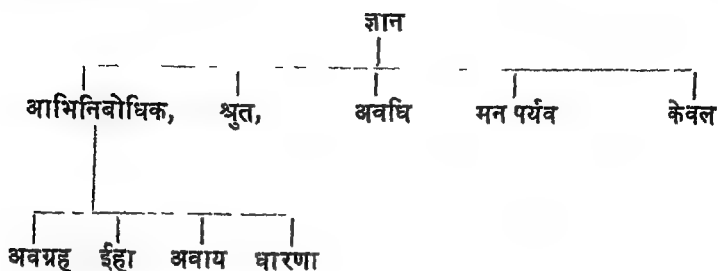
भगवती सूत्र की प्रथम योजना में और इस योजना में मुख्य अन्तर यह है कि यहाँ पर ज्ञान के मुख्य दो भेद किये हैं, पाँच नहीं। पाँच ज्ञानों को प्रत्यक्ष और परोक्ष इन दो भेदों के प्रभेद के रूप में गिना है। इस प्रकार स्पष्ट परिज्ञान होता है कि यह प्राथमिक भूमिका का विकास है। जो इस प्रकार है—

१ भगवती ८८।२, ३।७

२ स्थानाङ्ग सूत्र ७१



के अवग्रह, ईहा, अवाय और धारणा ये चार भेद किये हैं। वह विभाग इस प्रकार है^१—



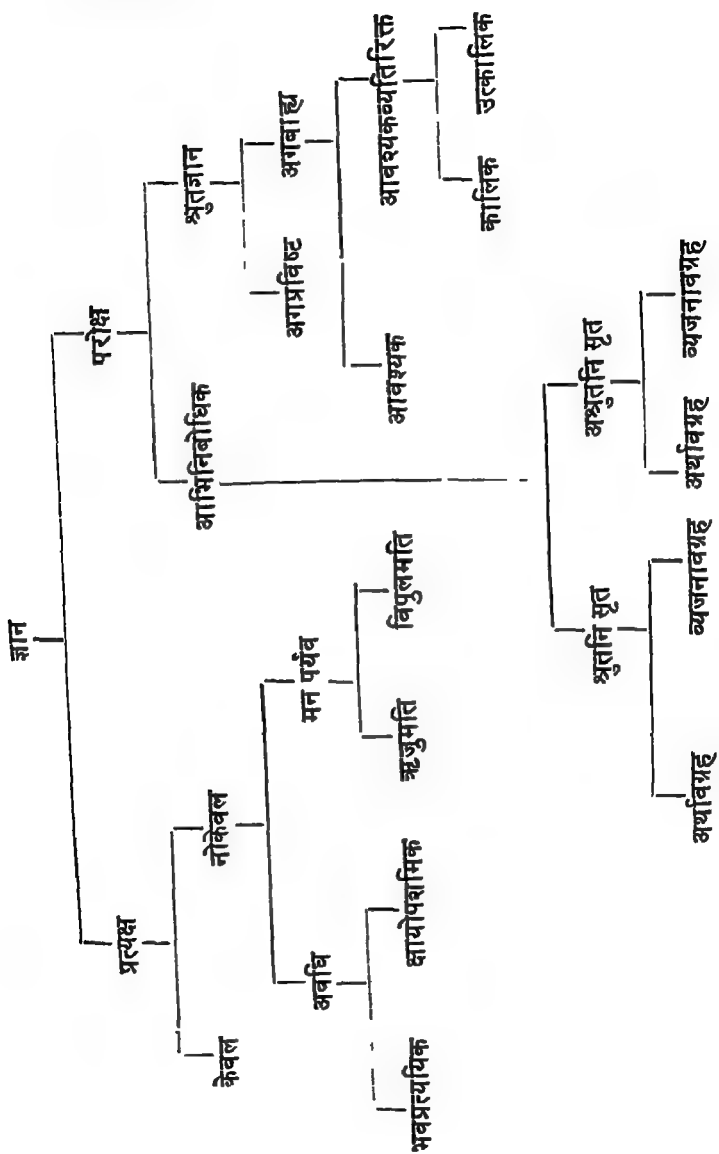
अवग्रह आदि के भेद-प्रभेद अन्य स्थानों के समान यहाँ पर भी बताये गये हैं।

दूसरी भूमिका में ज्ञान के प्रत्यक्ष और परोक्ष ये दो भेद किये गये हैं। उसके पश्चात् प्रत्यक्ष और परोक्ष के भी भेद-प्रभेद किये गये हैं। इसमें पाँच ज्ञानों में से मति और श्रुत को परोक्षान्तर्गत, अवधि, मन पर्यव और केवल को प्रत्यक्ष के अन्तर्गत लिया गया है। इसमें इन्द्रियजन्य प्रत्यक्ष को स्थान नहीं दिया गया है। जैनदृष्टि से जो ज्ञान आत्ममात्र सापेक्ष है उन्हें ही प्रत्यक्ष माना है और जो ज्ञान आत्मा के अतिरिक्त अन्य साधनों की अपेक्षा रखते हैं उन्हें परोक्ष माना है। जैनैतर सभी दार्शनिकों ने इन्द्रिय-जन्य ज्ञान को प्रत्यक्ष कहा है परन्तु उसे यहाँ पर प्रत्यक्ष नहीं माना है। यह योजना स्थानाग सूत्र में है।^२

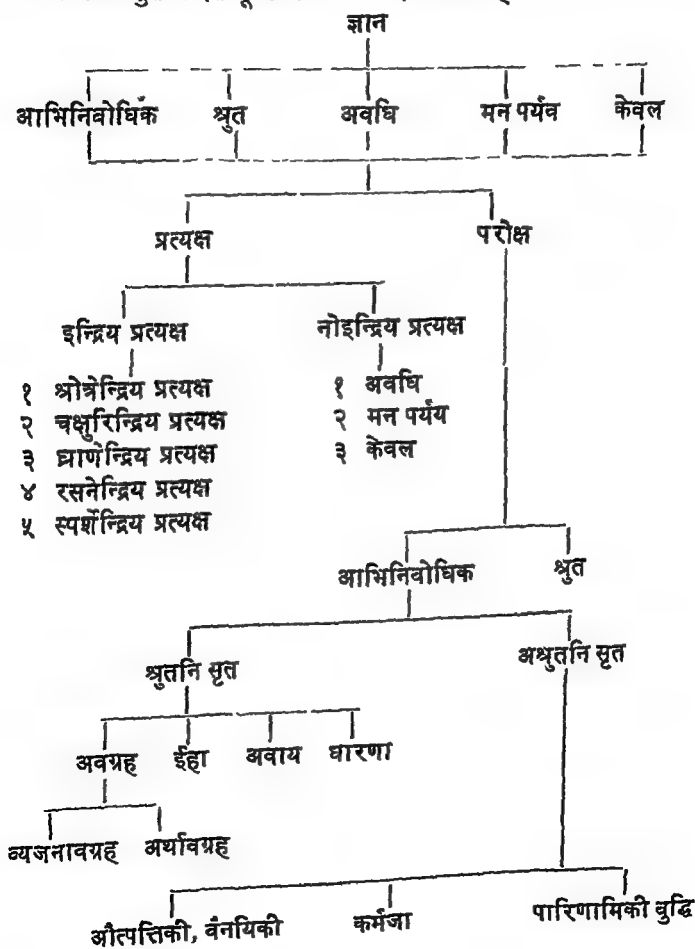
भगवती सूत्र की प्रथम योजना में और इस योजना में मुख्य अन्तर यह है कि यहाँ पर ज्ञान के मुख्य दो भेद किये हैं, पाँच नहीं। पाँच ज्ञानों को प्रत्यक्ष और परोक्ष इन दो भेदों के प्रभेद के रूप में गिना है। इस प्रकार स्पष्ट परिज्ञान होता है कि यह प्राथमिक भूमिका का विकास है। जो इस प्रकार है—

१ भगवती ८८।२, ३१७

२ स्थानाङ्ग सूत्र ७१



द्वितीय भूमिका मे इन्द्रियजन्य मतिज्ञान का परोक्ष के अन्तर्गत समावेश किया है। तृतीय भूमिका मे और भी कुछ परिवर्तन आया है। इन्द्रियजन्य मतिज्ञान के प्रत्यक्ष और परोक्ष ये दो भेद किये गये हैं। समस्त लौकिक मान्यता के कारण ही इस प्रकार का भेद किया गया हो। नन्दीसूत्र के अभिमतानुसार इस भूमिका का सार इस प्रकार है—



उपर्युक्त तीनो भूमिकाओं का अवलोकन करने में सहज ही परिज्ञान होता है कि प्रथम भूमिका में दार्शनिक पुट नहीं है। इस भूमिका में प्राचीन परम्परा का स्पष्ट निदर्शन है। इसमें पहले ज्ञान के पाँच विभाग किये गये हैं। उसमें मतिज्ञान के अवग्रह आदि भेद किये गये हैं। भगवती सूत्र में भी इस परिपाटी का दर्शन होता है। द्वितीय भूमिका में शुद्ध जैन-दृष्टि के साथ दार्शनिक प्रभाव भी है। इसमें ज्ञान के प्रत्यक्ष और परोक्ष ये विभाग किये हैं। बाद में जैन-तार्किकों ने इस विभाग को अपनाया है। इस विभाग के पीछे वैशद्य और अवैशद्य की भूमिका है। वैशद्य का आधार आत्मप्रत्यक्ष है और अवैशद्य का आधार इन्द्रिय और मनोजन्य ज्ञान है। जैनदर्शन ने प्रत्यक्ष और परोक्ष सम्बन्धी व्याख्या इसी दृष्टि से की है। अन्य दार्शनिकों की प्रत्यक्ष-विषयक मान्यता और जैनदर्शन की प्रत्यक्ष-विषयक मान्यता में मुख्य अन्तर यह है कि जैनदर्शन आत्म-प्रत्यक्ष को ही मुख्य रूप से प्रत्यक्ष मानता है, जबकि अन्य दार्शनिक इन्द्रियजन्य ज्ञान को भी प्रत्यक्ष मानते हैं। प्रत्यक्ष के अवधि, मन पर्यव, केवल ये तीन भेद हैं। क्षेत्र, विशुद्धि आदि की दृष्टि में इनमें तारतम्य है। केवलज्ञान सबसे विशुद्ध और पूर्ण है। आभिनिबोधकज्ञान और श्रुतज्ञान ये परोक्ष हैं। आभिनिबोधक ज्ञान का ही अपर नाम मतिज्ञान भी है। मतिज्ञान इन्द्रिय और मन दोनों से होता है। श्रुतज्ञान का आधार मन है। मति, श्रुत, अवधि, मन पर्यव आदि के अनेक अवान्तर भेद हैं। तीसरी भूमिका में जैनदृष्टि के साथ ही इतर दृष्टि का भी पुट है। प्रत्यक्ष के इन्द्रिय-प्रत्यक्ष और नोइन्द्रिय-प्रत्यक्ष ये दो भेद किये हैं। इन्द्रिय-प्रत्यक्ष में इन्द्रियजन्य ज्ञान को प्रत्यक्ष माना है। वस्तुतः वह इन्द्रियाश्रित होने से परोक्ष ही है। किन्तु उसे प्रत्यक्ष में स्थान देकर लौकिक मत का समन्वय किया है। विशेषावश्यक भाष्य में जिनभद्रगणी क्षमाश्रमण ने इसका स्पष्टीकरण करते हुए लिखा है कि वस्तुतः इन्द्रियज प्रत्यक्ष को साव्यवहारिक प्रत्यक्ष कहना चाहिए अर्थात् लोकव्यवहार की दृष्टि से ही इन्द्रियज मति को प्रत्यक्ष कहा है, वस्तुतः वह परोक्ष ही है। परमार्थतः प्रत्यक्षकोटि में आत्ममात्र सापेक्ष अवधि, मन पर्यव, और केवल तीन हैं। प्रत्यक्ष-परोक्षत्व व्यवहार इस भूमिका में इस प्रकार मान्य होता है—

(१) अवधि, मन पर्यव और केवल पारमार्थिक प्रत्यक्ष है।

(२) श्रुत परोक्ष ही है।

(३) इन्द्रियजन्य मतिज्ञान पारमार्थिक दृष्टि से परोक्ष है, और व्यावहारिक दृष्टि से प्रत्यक्ष है।

(४) मनोजन्य मतिज्ञान परोक्ष ही है।

आचार्य अकलक ने और अन्य आचार्यों ने प्रत्यक्ष के दो भेद किये हैं—साव्यावहारिक और पारमार्थिक, यह उनकी स्वयं कल्पना नहीं है किन्तु उनकी कल्पना का मूल आधार नन्दीसूत्र और विशेषावश्यक भाष्य में रहा हुआ है।^१

आभिनिवोधिक ज्ञान के अवग्रह आदि भेदों पर बाद के दार्शनिक आचार्यों ने विस्तार से विवेचन किया है। स्मरण प्रत्यभिज्ञान आदि की इन तार्किकों ने जो दार्शनिक दृष्टि से व्याख्या की है, वैसी व्याख्या आगम साहित्य में नहीं है। इसका मूल कारण यह है कि आगम युग में इस सम्बन्ध को लेकर कोई सघर्ष नहीं था किन्तु उसके पश्चात् अन्य दार्शनिकों से जैन दार्शनिकों को अत्यधिक सघर्ष करना पड़ा जिसके फलस्वरूप तवीन ढग के तर्क सामने आये। उन्होंने उस पर दार्शनिक दृष्टि से गंभीर चिन्तन किया। हम यहाँ आगम व दार्शनिक ग्रन्थों के विमल प्रकाश में पाँच ज्ञानों पर चिन्तन करेंगे, उसके पश्चात् स्मरण, प्रत्यभिज्ञान, तर्क, अनुमान आदि पर प्रमाण की दृष्टि से विचार किया जायेगा।

मतिज्ञान

जो ज्ञान इन्द्रिय और मन की सहायता से होता है वह मतिज्ञान है। अर्थात् जिस ज्ञान में इन्द्रिय और मन की सहायता की अपेक्षा रहती है उसे मतिज्ञान कहा गया है।^१ आगम साहित्य में मतिज्ञान को आभिनिवोधिक ज्ञान कहा है।^२ तत्त्वार्थसूत्र में मति, स्मृति, सज्ञा, चिन्ता, अभिनिवोध को एकार्थक कहा है।^३ विशेषावश्यक भाष्य में—ईहा, अपोह, विमर्श, मार्गणा,

१ एगन्तेण परोक्खं लिगियमोहाइयं च पच्चक्खं ।

इन्द्रियमणोभवं ज तं सववहारपच्चक्खं ॥

—विशेषावश्यक भाष्य ६५ और उसकी स्वोपज्ञवृत्ति

२ तदिन्द्रियानिन्द्रियनिमित्तम् ।

—तत्त्वार्थसूत्र १।१४

३ (क) तत्थ पचविहं नाणं सुयं आभिनिवोहियं ।

ओहिनाणं तु तइयं मणनाणं च केवलं ॥

—उत्तराध्ययन २८।४

(ख) नन्दीसूत्र, सूत्र ५६, पुण्यविजयजी द्वारा सम्पादित, पृ० २५

४ गति स्मृति सज्ञाचिन्ताअभिनिवोधइत्यनर्थान्तरम् ।

—तत्त्वार्थसूत्र १।१३

गवेषणा, सज्ञा, स्मृति, मति, प्रज्ञा आदि शब्दों का प्रयोग किया है।^१ नन्दीसूत्र में भी इन्हीं शब्दों का प्रयोग हुआ है।^२ तत्त्वार्थसूत्र के स्वोपज्ञ भाष्य में—इन्द्रियजन्यज्ञान और मनोजन्यज्ञान ये दो भेद बताये हैं।^३ सिद्धसेनगणी ने इन्द्रियजन्य अनिन्द्रियजन्य, (मनोजन्य) और इन्द्रियानिन्द्रियजन्य ये तीन भेद किये हैं। जो ज्ञान केवल इन्द्रियों से उत्पन्न होता वह इन्द्रियजन्य है। जो ज्ञान केवल मन से उत्पन्न होता है वह अनिन्द्रियजन्य ज्ञान है जो ज्ञान इन्द्रिय और मन इन दोनों के संयुक्त प्रयत्न से होता है वह इन्द्रियानिन्द्रियजन्य ज्ञान है।^४

मतिज्ञान इन्द्रिय और मन से होता है इसलिए प्रश्न है कि इन्द्रिय और मन क्या है ?

इन्द्रिय

प्राणी और अप्राणी में स्पष्ट भेदरेखा खींचने वाला चिह्न इन्द्रिय है। पूज्यपाद ने सर्वार्थसिद्धि में व अन्य आचार्यों ने इन्द्रिय शब्द की परिभाषा करते हुए लिखा है—इन्द्र शब्द का व्युत्पत्तिलभ्य अर्थ है 'इन्द-तीति इन्द्र' अर्थात् जो आज्ञा और ऐश्वर्य वाला है, वह इन्द्र है। यहाँ इन्द्र शब्द का अर्थ आत्मा है। वह यद्यपि ज्ञ स्वभाव है तथापि मतिज्ञानावरण के क्षयोपशम के रहते हुए भी स्वयं पदार्थों को जानने में असमर्थ है। अतः उसको जानने में तो निमित्त होता है, वह इन्द्र का चिह्न इन्द्रिय है। अथवा जो गूढ़ पदार्थ का ज्ञान कराता है उसे लिंग कहते हैं। इसके अनुसार इन्द्रिय शब्द का अर्थ हुआ कि जो सूक्ष्म आत्मा के अस्तित्व का ज्ञान कराने में कारण है उसे इन्द्रिय कहते हैं। अथवा इन्द्र शब्द नाम कर्म का वाची है

१ विशेषावश्यक भाष्य ३६६

२ ईहा अपोह वीमसा मगणा य गवेषणा ।

सण्णा सती मती पण्णा सच्च आमिणिवोहिय ॥

—नन्दीसूत्र, सूत्र ७३, पुण्यविजय जी द्वारा सम्पादित, पृ० २७

३ तदेतन्मतिज्ञान द्विविध भवति । इन्द्रियनिमित्त अनिन्द्रियनिमित्त च । तत्रेन्द्रियनिमित्त स्पर्शनादीना पञ्चाना स्पर्शादिषु पञ्चस्वेव स्वविषयेषु । अनिन्द्रियनिमित्त मनोवृत्तिरोषज्ञान च ।

—तत्त्वार्थभाष्य १।१४

४ तत्त्वार्थसूत्र पर टीका १।१४

अतः यह अर्थ हुआ कि नाम कर्म की रचना विशेष इन्द्रिय है।^१ सारांश यह है कि आत्मा की स्वाभाविक शक्ति पर कर्म का आवरण होने से सीधा आत्मा से ज्ञान नहीं हो सकता। इसके लिए किसी माध्यम की आवश्यकता रहती है, वह माध्यम इन्द्रिय है। जिसकी सहायता से ज्ञान लाभ हो सके, वह इन्द्रिय है। इन्द्रियाँ पाँच हैं—स्पर्शन, रसन, घ्राण, चक्षु और श्रोत्र। इनके विषय भी पाँच हैं—स्पर्श, रस, गंध, रूप, और शब्द। इसीलिए इन्द्रिय को प्रतिनियत-अर्थग्राही कहा जाता है। जैसे—

(१) स्पर्श-ग्राहक इन्द्रिय	स्पर्शन।
(२) रस-ग्राहक इन्द्रिय	रसन।
(३) गंध-ग्राहक इन्द्रिय	घ्राण।
(४) रूप-ग्राहक इन्द्रिय	चक्षु।
(५) शब्द-ग्राहक इन्द्रिय	श्रोत्र। ^२

प्रत्येक इन्द्रिय द्रव्येन्द्रिय और भावेन्द्रिय रूप से दो प्रकार की है।^३ पुद्गल की आकृति विशेष द्रव्येन्द्रिय है और आत्मा का परिणाम भावेन्द्रिय है। द्रव्येन्द्रिय के भी निर्वृत्ति और उपकरण ये दो भेद हैं।^४ इन्द्रियों की विशेष आकृतियाँ निर्वृत्ति द्रव्येन्द्रिय हैं। निर्वृत्ति द्रव्येन्द्रिय की बाह्य और आन्तरिक पौद्गलिक शक्ति है, जिसके अभाव में आकृति के होने पर भी ज्ञान होना संभव नहीं है, उपकरण द्रव्येन्द्रिय है। भावेन्द्रिय भी लब्धि और उपयोग रूप से दो प्रकार की है।^५ ज्ञानावरण कर्म आदि के क्षयोपशम से प्राप्त होने वाली जो आत्मिक शक्ति विशेष है, वह लब्धि है। लब्धि प्राप्त होने पर आत्मा एक विशेष प्रकार का व्यापार करती है, वह व्यापार उपयोग है।

- १ (क) सर्वार्थसिद्धि १।१४।१०८।३ भारतीय ज्ञानपीठ
- (ख) राजवार्तिक १।१४।१।५६ भारतीय ज्ञानपीठ
- (ग) धवला १।१, १, ३३, ७।२।६।७
- (घ) जैनेन्द्र सिद्धान्तकोश, भाग १, पृ० ३१६

- २ प्रमाणमीमांसा १।२।२१-२३
- ३ सर्वार्थसिद्धि २।१६।१७६
- ४ निवृत्त्युपकरणे द्रव्येन्द्रियम्।
- ५ लब्ध्युपयोगो भावेन्द्रियम्।

—तत्त्वार्थसूत्र २।१७

—नत्त्वार्थसूत्र २।१८

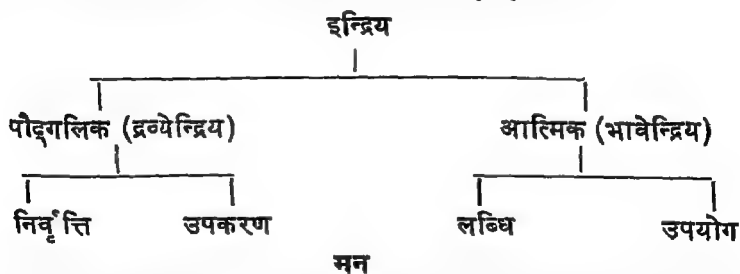
इन्द्रिय-प्राप्ति का क्रम

सभी प्राणियों में इन्द्रिय-विकास समान नहीं होता। पाँच इन्द्रियों के पाँच विकल्प हैं—(१) एकेन्द्रिय प्राणी, (२) द्वीन्द्रिय प्राणी, (३) त्रीन्द्रिय प्राणी, (४) चतुरिन्द्रिय प्राणी, (५) पचेन्द्रिय प्राणी।

जिस प्राणी में जितनी इन्द्रियों की आकार रचना होती है, वह प्राणी उतनी इन्द्रिय वाला कहलाता है। प्रश्न है कि प्राणियों में यह आकार रचना का वैषम्य क्यों है? उत्तर है कि जिस प्राणी के जितनी ज्ञान-शक्तियाँ—लब्धि-इन्द्रियाँ निरावरण—विकसित होती हैं उस प्राणी के शरीर में उतनी ही इन्द्रियों की आकृतियाँ बनती हैं। इससे स्पष्ट है कि इन्द्रिय के अधिष्ठान, शक्ति तथा व्यापार का मूल लब्धि-इन्द्रिय है। उसके अभाव में निर्वृत्ति, उपकरण और उपयोग नहीं होता।

लब्धि के पश्चात् द्वितीय स्थान निर्वृत्ति का है। उसके होने पर उपकरण और उपयोग होते हैं। उपकरण के होने पर उपयोग होता है।

उपयोग के बिना उपकरण, उपकरण के बिना निर्वृत्ति, निर्वृत्ति के बिना लब्धि हो सकती है, परन्तु लब्धि के बिना निर्वृत्ति और निर्वृत्ति के बिना उपकरण तथा उपकरण के बिना उपयोग नहीं हो सकता।



हर एक इन्द्रिय का विषय अलग-अलग है। एक इन्द्रिय दूसरी इन्द्रिय के विषय को ग्रहण नहीं कर सकती। मन एक ऐसी सूक्ष्म इन्द्रिय है जो सभी इन्द्रियों के विषयों को ग्रहण कर सकता है। एतदर्थ ही इसे सर्वार्थग्राही इन्द्रिय कहा है।^१ मन को अनिन्द्रिय इसीलिए कहा जाता है कि वह अत्यधिक सूक्ष्म है। अनिन्द्रिय का अर्थ इन्द्रिय का अभाव नहीं किन्तु ईषत् इन्द्रिय है। जिस प्रकार किसी लड़की को अनुदरा कहा जाता

१ सर्वार्थग्रहण मन।

है, इसका अर्थ विना उदर वाली लडकी नहीं किन्तु वह लडकी जो गर्भवती स्त्री के समान स्थूल उदर वाली न हो। उसी तरह चक्षु आदि के समान प्रतिनियत देश, विषय, अवस्थान का अभाव होने से मन को अनिन्द्रिय कहा है। मन अतीत की स्मृति, वर्तमान का ज्ञान या चिन्तन और भविष्य की कल्पना करता है। इसलिए उसे 'दीर्घकालिक सज्ञा' भी कहा है। जैन आगम साहित्य में 'मन' शब्द की अपेक्षा 'सज्ञा' शब्द अधिक व्यवहृत हुआ है। समनस्क प्राणी को सज्ञी कहा गया है। उसका लक्षण इस प्रकार है— (१) सत्-अर्थ का पर्यालोचन—ईहा है। (२) निश्चय—अपोह है। (३) अन्वय-धर्म का अन्वेषण—मार्गणा है। (४) व्यतिरेक धर्म का स्वरूपालोचन—गवेषणा है। (५) यह कैसे हुआ ? किस प्रकार करना चाहिए ? यह किस प्रकार होगा ?—इस तरह का पर्यालोचन चिन्ता है। (६) यह इसी प्रकार हो सकता है—यह इसी प्रकार हुआ है, और इसी प्रकार होगा—इस तरह का निर्णय विमर्श है। वह सज्ञी कहलाता है।^१

मन का लक्षण

जिसके द्वारा मनन किया जाता है वह मन है।^२ इस विश्व में दो प्रकार के पदार्थ हैं—मूर्त और अमूर्त। इन्द्रियाँ केवल मूर्तद्रव्य की वर्तमान पर्याय को जानती हैं, मन मूर्त और अमूर्त दोनों के त्रैकालिक अनेक रूपों को जानता है।^३

मन भी इन्द्रिय की तरह पौद्गलिक-शक्ति-सापेक्ष है, इसलिए उसके द्रव्यमन और भावमन ये दो भेद बनते हैं।

मनन के आलम्बन भूत या प्रवर्तक पुद्गल द्रव्य-मनोवर्गणा—द्रव्य जब मन के रूप में परिणत होते हैं तब वे द्रव्य-मन कहलाते हैं। यह मन आत्मा से भिन्न है और अजीव है।^४

१ कालिओवएसेण जस्स ण अत्थि ईहा, अबोहो, मग्गणा ।
गवेषणा चिन्ता बीमसा से ण सण्णी त्ति लब्धई ॥

२ मनन मन्यते अनेन वा मन ।

३ मन सर्वेन्द्रियप्रवर्तकम्, आन्तरेन्द्रियम्, स्वसयोगेन बाह्येन्द्रियानुप्राहकम् ।
अतएव सर्वोपलब्धि कारणम् । —जैनतर्कभाषा

४ आता भते । मणे अन्ने मणे ? गोयसा । गो आता मणे अन्नेमणे मणे मणिज्जमणे
मणे —मयवती १३।७।४८५

विचारात्मक मन भाव मन है। मन मात्र ही जीव नहीं है, परन्तु मन जीव भी है, जीव का गुण है, जीव से सर्वथा भिन्न नहीं है, एतदर्थ इसे आत्मिक-मन कहते हैं।^१ लब्धि और उपयोग उसके ये दो भेद हैं। प्रथम मानस ज्ञान का विकास है और दूसरा उसका व्यापार है।

दिगम्बर ग्रन्थ धवला के अनुसार मन स्वतः नोकर्म है। पुद्गल विपाकी अगोपाङ्ग नाम कर्म के उदय की अपेक्षा रखने वाला द्रव्य मन है तथा वीर्यान्तराय और नो-इन्द्रिय कर्म के क्षयोपशम से जो विशुद्धि उत्पन्न होती है वह भाव मन है। अपर्याप्त अवस्था में द्रव्य मन के योग्य द्रव्य की उत्पत्ति से पूर्व उसका सत्त्व मानने से विरोध आता है, इसलिए अपर्याप्त अवस्था में भाव मन के अस्तित्व का निरूपण नहीं किया गया है।^२

मन का कार्य

चिन्तन करना मन का कार्य है। मन इन्द्रिय के द्वारा गृहीत वस्तु के सम्बन्ध में भी चिन्तन-मनन करता है और उससे आगे भी वह सोचता है।^३ इन्द्रिय ज्ञान का प्रवर्तक मन है। सभी स्थानों पर मन को इन्द्रियो की सहायता की आवश्यकता नहीं होती। जब वह इन्द्रिय द्वारा ज्ञान, रूप, रस आदि का विशेष रूप से निरीक्षण-परीक्षण करता है तब वह इन्द्रिय-सापेक्ष होता है। इन्द्रिय की गति पदार्थ तक सीमित है किन्तु मन की गति इन्द्रिय और पदार्थ दोनों में है।

मानसिक चिन्तन के ईहा, अवाय, धारणा, स्मृति, प्रत्यभिज्ञा, तर्क, अनुमान, आगम आदि विविध पहलू हैं।

मन का स्थान

वैशेषिक^४, नैयायिक^५ और मीमांसक^६ मन को परमाणुरूप मानते

१ सर्व-विषयमन्त करण युगपज्ज्ञानानुत्पत्तिलिङ्ग मन, तदपि द्रव्य-मन पीद्गलि-कमजीवग्रहणेन गृहीतम्, भाव-मनस्तु आत्मगुणत्वात् जीवग्रहणेनेति

—सूत्रकृताग वृत्ति १।१२

२ धवला, सूत्र ३६ पृ० १३०

३ इन्द्रियेणैन्द्रियार्थो हि, समनस्केन गृह्यते।

कल्प्यन्ते मनसा प्यूर्ध्वं गुणतो दोषतो यथा ॥

—चरक सूत्रस्थान १।२०

४ वैशेषिकसूत्र ७।१।२३

५ न्यायसूत्र ३।२।६१

६ प्रकरण, पृ० १५१

है। इसलिए उनके मन्तव्यानुसार मन नित्य-कारण रहित है। सांख्यदर्शन, योगदर्शन और वेदान्तदर्शन उसे अणुरूप और जन्य मानकर उसकी उत्पत्ति प्राकृतिक अहंकार तत्त्व से^१ या अविद्या से मानते हैं। बौद्ध और जैन-दृष्टि से मन न तो व्यापक है और न परमाणु रूप ही है किन्तु मध्यम परिमाण वाला है।

न्याय, वैशेषिक, बौद्ध^२ आदि कितने ही दर्शन मन को हृदयप्रदेशवर्ती मानते हैं। सांख्य-योग व वेदान्तदर्शन के अनुसार मन का स्थान केवल हृदय नहीं है, किन्तु मन सूक्ष्म-लिंग शरीर में जो अष्टादश तत्त्वों का विशिष्ट निकायरूप है, प्रविष्ट है और सूक्ष्म शरीर का स्थान सम्पूर्ण स्थूल शरीर है इसलिए मन का स्थान समग्र स्थूल शरीर है।^३ जैनदर्शन के अनुसार भाव मन का स्थान आत्मा है किन्तु द्रव्य मन के सम्बन्ध में एक मत नहीं है। दिगम्बर परम्परा द्रव्य मन को हृदयप्रदेशवर्ती मानती है किन्तु श्वेताम्बर परम्परा में इस प्रकार का उल्लेख नहीं है। ५० सुखलाल जी का अभिमत है कि श्वेताम्बर परम्परा के अनुसार द्रव्य मन का स्थान सम्पूर्ण शरीर है।^४

मन का एक मात्र नियत स्थान न भी हो, तथापि उसके सहायक कई विशेष केन्द्र होने चाहिए। मस्तिष्क के सन्तुलन पर मानसिक चिन्तन अत्यधिक निर्भर है, एतदर्थ सामान्य अनुभूति के अतिरिक्त अथवा इन्द्रिय-साहचर्य के अतिरिक्त उसके चिन्तन का साधनभूत किसी शारीरिक अवयव को मुख्य केन्द्र माना जाय, इसमें आपत्ति प्रतीत नहीं होती।

विषय-ग्रहण की दृष्टि से इन्द्रियाँ एकदेशी हैं, अतः वे नियत देशाश्रयी कहलाती हैं। किन्तु ज्ञान-शक्ति की दृष्टि में इन्द्रियाँ सर्वात्मव्यापी हैं। इन्द्रिय और मन 'क्षायोपशमिक-आवरण-विलय जन्य' विकास के कारण से है। आवरण विलय सर्वात्म-देशो का होता है।^५ मन विषय-ग्रहण की दृष्टि से भी शरीर-व्यापी है।

१ यस्मात् कर्मेन्द्रियाणि बुद्धिन्द्रियाणि च सात्त्विकादहंकारादुत्पद्यन्ते मनोऽपि तस्मा-
देव उत्पद्यते । —माठर कारिका २७

२ ताम्रपर्णीया अपि हृदयवस्तु मनोविज्ञानधातोरश्रय वल्पयति ।

३ मनो यत्र मरुत् तत्र, मरुद् यत्र मनस्तत ।

अतस्तुल्यक्रियावती, सवीती क्षीरनीरवत् ॥

—योगशास्त्र ५।२

४ दर्शन और चिन्तन पृ० १४० हिन्दी

५ सत्त्वेण सत्त्वे निज्जिण्णा

—मग्नती १।३

मन का अस्तित्व

न्यायसूत्रकार का मन्तव्य है कि एक साथ अनेक ज्ञान उत्पन्न नहीं होते । इस अनुमान से वे मन की सत्ता स्वीकार करते हैं ।^१

वात्स्यायन भाष्यकार का अभिमत है कि—स्मृति आदि ज्ञान बाह्य इन्द्रियो से उत्पन्न नहीं होता और विभिन्न इन्द्रिय तथा उसके विषयो के रहते हुए भी एक साथ सबका ज्ञान नहीं होता, इससे मन का अस्तित्व अपने आप उतर आता है ।^२

अन्नभट्ट ने सुख आदि की प्रत्यक्ष उपलब्धि को मन का लिंग माना है ।^३

जैनदर्शन के अनुसार सशय, प्रतिभा, स्वप्न-ज्ञान, वितक, सुख-दुःख, क्षमा, इच्छा आदि अनेक मन के लिंग हैं ।^४

अब हम अवग्रह, ईहा, अवाय और धारणा के स्वरूप के सम्बन्ध में विचार करेंगे क्योंकि ये चारो मतिज्ञान के मुख्य भेद हैं ।

अवग्रह

इन्द्रिय और अर्थ का सम्बन्ध होने पर नाम आदि की विशेष कल्पना से रहित सामान्य मात्र का ज्ञान अवग्रह है ।^५ इस ज्ञान में निश्चित प्रतीति नहीं होती कि किस पदार्थ का ज्ञान हुआ है । केवल इतना सा ज्ञात होता है कि यह कुछ है । इन्द्रिय और अर्थ का जो सामान्य सम्बन्ध है वह दर्शन है । दर्शन के पश्चात् उत्पन्न होने वाला सामान्य ज्ञान अवग्रह है । अवग्रह में केवल सत्ता (महासामान्य) का ही ज्ञान नहीं होता किन्तु पदार्थ का प्रारम्भिक ज्ञान (अपर सामान्य का ज्ञान) होता है कि यह कुछ है ।^६

१ न्यायसूत्र १।१।१६

२ वात्स्यायन भाष्य १।१।१६

३ सुखाद्युपलब्धिसाधनमिन्द्रिय मन ।

४ सशयप्रतिभास्वप्नज्ञानोहासुखादिक्षमेच्छादयश्च मनसो लिङ्गानि ।

—तर्कसंग्रह

—सन्मतिप्रकरण टीका काण्ड २

५ अक्षाधयोगे दशनानन्तरमर्थग्रहणमवग्रह ।

—प्रमाणमीमांसा १।१।२६

६ विषयविषयिसनिपातसमनन्तरमाद्य ग्रहणमवग्रह । विषयविषयिसनिपाते साति दशन भवति । तदनन्तरमर्थग्रहणमवग्रह । —सर्वार्थसिद्धि १।१५।१११, ज्ञानपीठ

अवग्रह के व्यजनावग्रह और अर्थावग्रह ये दो भेद हैं।^१

अर्थावग्रह और व्यजनावग्रह

अर्थ और इन्द्रिय का संयोग व्यजनावग्रह है। उपर्युक्त पक्तियों में जो अवग्रह की परिभाषा दी गई है वह वस्तुतः अर्थावग्रह की है। प्रस्तुत परिभाषा से व्यजनावग्रह दर्शन की कोटि में आता है। प्रश्न है कि अर्थ और इन्द्रिय का संयोग व्यजनावग्रह है, तब दर्शन कब होगा। समाधान है कि व्यजनावग्रह से पूर्व दर्शन होता है। व्यजनावग्रह रूप जो सम्बन्ध है वह ज्ञान कोटि में आता है और उससे भी पहले जो एक सत्ता सामान्य का भाव है वह दर्शन है।

अर्थावग्रह का पूर्ववर्ती ज्ञान व्यापार, जो इन्द्रिय का विषय के साथ संयोग होने पर उत्पन्न होता है और क्रमशः पुष्ट होता जाता है वह व्यजनावग्रह कहलाता है। यह ज्ञान अव्यक्त है। व्यजनावग्रह अर्थावग्रह किस प्रकार बनता है। इसे समझाने के लिए आचार्यों ने एक रूपक दिया है—एक कुम्भकार बड़ा बरत में से एक सकोरा निकालता है। वह उस पर पानी की एक-एक बूंद डालता है। पहली, दूसरी, तीसरी बूंद सूख जाती है, अन्त में बड़ी सकोरा पानी की बूंदें सुखाने में असमर्थ हो जाता है और धीरे-धीरे पानी भर जाता है। इसी प्रकार कोई व्यक्ति सोया है। उसे पुकारा जाता है। कान में जाकर शब्द चुपचाप बैठ जाते हैं। वे अभिव्यक्त नहीं हो पाते। दो चार बार पुकारने पर उसके कान में अत्यधिक शब्द एकत्र हो जाते हैं। तभी उसे यह परिज्ञान होता है कि मुझे कोई पुकार रहा है, यह ज्ञान प्रथम शब्द के समय इतना अस्पष्ट और अव्यक्त होता है कि उसे इस बात का पता ही नहीं लगता कि मुझे कोई पुकार रहा है। जल-विन्दुओं की तरह शब्दों का संग्रह जब काफी मात्रा में हो जाता है, तब उस व्यक्त ज्ञान होता है। व्यजनावग्रह और अर्थावग्रह में यही अन्तर है कि व्यजनावग्रह अव्यक्त है और अर्थावग्रह व्यक्त है। प्रथम रूप जो अव्यक्त ज्ञानात्मक है वह व्यजनावग्रह है। दूसरा रूप जो व्यक्त ज्ञानात्मक है वह अर्थावग्रह है।

१ (क) अथस्य ।

व्यजनस्यावग्रह ।

—तत्त्वार्थसूत्र १/१७-१८

(ख) अवग्रहो द्विविधोऽर्थावग्रहो व्यजनावग्रहश्चेति ।

—धवला १/१, १/११/१२/१३

चक्षु और मन से व्यजनावग्रह नहीं होता क्योंकि ये दोनों अप्राप्यकारी हैं। इन्द्रियाँ दो प्रकार की हैं—प्राप्यकारी और अप्राप्यकारी। प्राप्यकारी उसे कहा जाता है जिसका पदार्थ के साथ सम्बन्ध हो और जिसका पदार्थ के साथ सम्बन्ध नहीं होता उसे अप्राप्यकारी कहा जाता है। अर्थ और इन्द्रिय का संयोग व्यजनावग्रह के लिए अपेक्षित है और संयोग के लिए प्राप्यकारित्व अनिवार्य है। चक्षु और मन ये दोनों अप्राप्यकारी हैं अतः इनके साथ अर्थ का संयोग नहीं होता। बिना संयोग के व्यजनावग्रह सम्भव नहीं है। प्रश्न हो सकता है कि मन को अप्राप्यकारी मान सकते हैं पर चक्षु अप्राप्यकारी किस प्रकार है? समाधान है—चक्षु स्पष्ट अर्थ का ग्रहण नहीं करती है इसलिए वह अप्राप्यकारी है। त्वगिन्द्रिय के समान स्पष्ट अर्थ का ग्रहण करती तो वह भी प्राप्यकारी हो सकती थी किन्तु वह इस प्रकार अर्थ का ग्रहण नहीं करती अतः अप्राप्यकारी है।

दूसरा प्रश्न हो सकता है—त्वगिन्द्रिय के समान चक्षु भी आवृत वस्तु को ग्रहण नहीं करती इसलिए उसे प्राप्यकारी क्यों न माना जाय?

उत्तर है कि यह कहना ठीक नहीं है क्योंकि चक्षु, काँच, प्लास्टिक, स्फटिक आदि से आवृत अर्थ को ग्रहण करती है। यदि यह कहा जाय कि चक्षु अप्राप्यकारी है तो वह व्यवहित और अतिविप्रकृष्ट अर्थ को भी ग्रहण कर लेगी, यह उचित नहीं है। जैसे चुम्बक अप्राप्यकारी होते हुए भी अपनी सीमा में रहे हुए लोहे को ही आकृष्ट करता है व्यवहित और अतिविप्रकृष्ट को नहीं।

कहा जा सकता है कि चक्षु का उसके विषय के साथ भले सीधा सम्बन्ध न हो किन्तु चक्षु में से निकलने वाली किरणों का विषयभूत पदार्थ के साथ सम्बन्ध होता है। अतः चक्षु प्राप्यकारी है।

समाधान है कि यह कथन सम्यक् नहीं है क्योंकि चक्षु तैजसकिरण-युक्त नहीं है। यदि चक्षु तैजस होता तो चक्षुरिन्द्रिय का स्थान उष्ण होना चाहिए। सिंह, विल्ली आदि की आँखों में रात को जो चमक दिखलाई देती है, अतः चक्षु रश्मियुक्त है, यह मानना युक्तियुक्त नहीं है। अतैजस द्रव्य में भी चमक देखी जाती है जैसे मणि व रेडियम आदि में। इसलिए चक्षु प्राप्यकारी नहीं है। अप्राप्यकारी होने पर भी तदावरण के क्षयोपशम से वस्तु का ग्रहण होता है एतदर्थ मन और चक्षु से व्यजनावग्रह नहीं होता। शेष चार इन्द्रियों से ही व्यजनावग्रह होता है।

अर्थावग्रह सामान्य ज्ञान रूप है, इसलिए पाँच इन्द्रियो और छठे मन से अर्थावग्रह होता है ।

अवग्रह के लिए कितने ही पर्यायवाची शब्दों का प्रयोग हुआ है । नन्दीसूत्र में अवग्रह के लिए अवग्रहणता, उपधारणता, श्रवणता, अवलम्बनता और मेधा शब्द आये हैं ।^१ तत्त्वार्थभाष्य में—अवग्रह, ग्रह, ग्रहण, आलोचन और अवधारण शब्द का प्रयोग हुआ है ।^२ षट्खण्डागम में अवग्रह, अवधान, सान, अवलम्बना और मेधा ये शब्द अवग्रह के लिए प्रयुक्त हुए हैं ।^३

अवग्रह के दो भेद हैं—व्यावहारिक और नैश्चयिक ।

नैश्चयिक अवग्रह अविशेषित-सामान्य का ज्ञान कराने वाला होता है और व्यावहारिक अवग्रह विशेषित-सामान्य को ग्रहण करने वाला होता है । नैश्चयिक अवग्रह के पश्चात् होने वाले ईहा, अवाय से जिसके विशेष धर्मों की मीमांसा हो गई होती है, उसी वस्तु के नूतन-नूतन धर्मों की जिज्ञासा और निश्चय करना व्यावहारिक अवग्रह का कार्य है । अवाय के द्वारा एक धर्म का निश्चय होने के पश्चात् उसी पदार्थ सम्बन्धी अन्य धर्म की जिज्ञासा होती है, उस समय पूर्व का अवाय व्यावहारिक-अर्थावग्रह हो जाता है और उस जिज्ञासा के निर्णय के लिए पुन ईहा और अवाय होते हैं । प्रस्तुत क्रम तब तक चलता है, जब तक जिज्ञासाएँ पूर्ण नहीं होती ।

‘यह शब्द ही है’ इस प्रकार निश्चय होने पर नैश्चयिक अवग्रह की परम्परा समाप्त हो जाती है । उसके पश्चात् व्यावहारिक-अर्थावग्रह की धारा आगे बढ़ती है ।

(१) व्यावहारिक अवग्रह—यह शब्द है । (सशय—पशु का है या मानव का ?)

(२) भाषा साफ और स्पष्ट है इसलिए मानव की होनी चाहिए ।

(३) अवाय—परीक्षा विशेष के बाद निर्णय करना मानव का ही शब्द है ।

१ पञ्च नामधेया भवन्ति, त जहा—ओगिण्हणया, उपधारणया, श्रवणता, अवलम्बता, मेधा ।
—नन्दीसूत्र, सूत्र ५१, पृ० २०, पुष्पदिन्य

२ तत्त्वार्थभाष्य १।१५

३ ओगहे योदाणे गाणे अवलम्बणा मेधा ।

—षट्खण्डागम १३।५, ५ मृ० ३० पृ० २४०

इस प्रकार नैश्चयिक अवग्रह का अवाय रूप व्यावहारिक अवग्रह का आदि रूप बनता है। इस तरह उत्तरोत्तर अनेक जिज्ञासाएँ हो सकती हैं। अवस्थाभेद की दृष्टि से यह शब्द वृद्ध का है या युवक का है, लिंगभेद की दृष्टि से स्त्री का है या पुरुष का है ?

क्रम-विभाग

अवग्रह, ईहा, अवाय और धारणा का न उत्क्रम होता है और न व्यतिक्रम होता है। अर्थग्रहण के पश्चात् ही विचार हो सकता है, विचार के पश्चात् ही निश्चय और निश्चय के पश्चात् ही धारणा होती है। इसलिए अवग्रहपूर्वक ईहा होती है, ईहापूर्वक अवाय होता है और अवाय-पूर्वक धारणा होती है।

ईहा

मतिज्ञान का दूसरा भेद ईहा है। अवग्रह के पश्चात् ज्ञान ईहा में परिणत हो जाता है। अवग्रह के द्वारा सामान्य रूप में अनगृहीत पदार्थ के विषय में विशेष को जानने की ओर झुकी हुई ज्ञानपरिणति को ईहा कहते हैं।^१ कल्पना कीजिए—कोई व्यक्ति आपका नाम लेकर आपको बुला रहा है। उसके शब्द आपके कर्ण-कुहरो में गिरते हैं। अवग्रह में आपको इतना ज्ञान हो जाता है कि कहीं से शब्द आ रहे हैं। शब्द श्रवण कर व्यक्ति चिन्तन करता है कि यह शब्द किसका है ? कौन बोल रहा है ? बोलने वाली महिला है या पुरुष है ? उसके पश्चात् वह चिन्तन करता है कि यह शब्द मधुर व कोमल है इसलिए किसी महिला का होना चाहिए, क्योंकि पुरुष का स्वर कठोर व रुक्ष होता है। यहाँ तक ईहा ज्ञान की सीमा है।

यहाँ प्रश्न उत्पन्न हो सकता है कि ईहा तो एक प्रकार से सशय है, ईहा और सशय में भेद ही क्या है ?

उत्तर में कहा जाता है कि ईहा सशय नहीं है, क्योंकि सशय में दोनों पक्ष बराबर होते हैं। सशय उभयकोटिस्पर्शी होता है। सशय में ज्ञान का किसी एक ओर झुकाव नहीं होता। यह स्त्री का स्वर है या पुरुष का स्वर है, यह निर्णय नहीं हो पाता। सशय अवस्था में ज्ञान त्रिशकु की तरह मध्य में ही लटकता रहता है किन्तु ईहा के सम्बन्ध में यह बात नहीं है।

१ अवगृहीतायविशेषकाक्षणभीहा।

अर्थावग्रह सामान्य ज्ञान रूप है, इसलिए पाँच इन्द्रियो और छठे मन से अर्थावग्रह होता है।

अवग्रह के लिए कितने हो पर्यायवाची शब्दों का प्रयोग हुआ है। नन्दीसूत्र में अवग्रह के लिए अवग्रहणता, उपधारणता, श्रवणता, अवलम्बनता और मेघा शब्द आये हैं।^१ तत्त्वार्थभाष्य में—अवग्रह, ग्रह, ग्रहण, आलोचन और अवधारण शब्द का प्रयोग हुआ है।^२ षट्खण्डागम में अवग्रह, अवधान, सान, अवलम्बना और मेघा ये शब्द अवग्रह के लिए प्रयुक्त हुए हैं।^३

अवग्रह के दो भेद हैं—व्यावहारिक और नैश्चयिक।

नैश्चयिक अवग्रह अविशेषित-सामान्य का ज्ञान कराने वाला होता है और व्यावहारिक अवग्रह विशेषित-सामान्य को ग्रहण करने वाला होता है। नैश्चयिक अवग्रह के पश्चात् होने वाले ईहा, अवाय से जिसके विशेष धर्मों की मीमांसा हो गई होती है, उसी वस्तु के नूतन-नूतन धर्मों की जिज्ञासा और निश्चय करना व्यावहारिक अवग्रह का कार्य है। अवाय के द्वारा एक धर्म का निश्चय होने के पश्चात् उसी पदार्थ सम्बन्धी अन्य धर्म की जिज्ञासा होती है, उस समय पूर्व का अवाय व्यावहारिक-अर्थावग्रह हो जाता है और उस जिज्ञासा के निर्णय के लिए पुन ईहा और अवाय होते हैं। प्रस्तुत क्रम तब तक चलता है, जब तक जिज्ञासाएँ पूर्ण नहीं होती।

‘यह शब्द ही है’ इस प्रकार निश्चय होने पर नैश्चयिक अवग्रह की परम्परा समाप्त हो जाती है। उसके पश्चात् व्यावहारिक-अर्थावग्रह की धारा आगे बढ़ती है।

(१) व्यावहारिक अवग्रह—यह शब्द है। (सशय—पशु का है या मानव का ?)

(२) भाषा साफ और स्पष्ट है इसलिए मानव की होनी चाहिए।

(३) अवाय—परीक्षा विशेष के बाद निर्णय करना मानव का ही शब्द है।

१ पच णामधेया भवति, त जहा—ओगिग्रहणया, उपधारणया, श्रवणता, अवलम्बनता, मेघा। —नन्दीसूत्र, सूत्र ५१, पृ० २२, पुण्यविजय

२ तत्त्वार्थभाष्य १।१५

३ ओगमे योदाणे साणे अवलम्बणा मेहा।

—षट्खण्डागम १३।५, ५ सू० ३७ पृ० २४२

इस प्रकार नैश्चयिक अवग्रह का अवाय रूप व्यावहारिक अवग्रह का आदि रूप बनता है। इस तरह उत्तरोत्तर अनेक जिज्ञासाएँ हो सकती हैं। अवस्थाभेद की दृष्टि से यह शब्द वृद्ध का है या युवक का है, लिंगभेद की दृष्टि से स्त्री का है या पुरुष का है ?

क्रम-विभाग

अवग्रह, ईहा, अवाय और धारणा का न उत्क्रम होता है और न व्यतिक्रम होता है। अर्थग्रहण के पश्चात् ही विचार हो सकता है, विचार के पश्चात् ही निश्चय और निश्चय के पश्चात् ही धारणा होती है। इसलिए अवग्रहपूर्वक ईहा होती है, ईहापूर्वक अवाय होता है और अवाय-पूर्वक धारणा होती है।

ईहा

मतिज्ञान का दूसरा भेद ईहा है। अवग्रह के पश्चात् ज्ञान ईहा में परिणत हो जाता है। अवग्रह के द्वारा सामान्य रूप में अनगृहीत पदार्थ के विषय में विशेष को जानने की ओर झुकी हुई ज्ञानपरिणति को ईहा कहते हैं।^१ कल्पना कीजिए—कोई व्यक्ति आपका नाम लेकर आपको बुला रहा है। उसके शब्द आपके कर्ण-कुहरो में गिरते हैं। अवग्रह में आपको इतना ज्ञान हो जाता है कि कहीं से शब्द आ रहे हैं। शब्द श्रवण कर व्यक्ति चिन्तन करता है कि यह शब्द किसका है ? कौन बोल रहा है ? बोलने वाली महिला है या पुरुष है ? उसके पश्चात् वह चिन्तन करता है कि यह शब्द मधुर व कोमल है इसलिए किसी महिला का होना चाहिए, क्योंकि पुरुष का स्वर कठोर व रुक्ष होता है। यहाँ तक ईहा ज्ञान की सीमा है।

यहाँ प्रश्न उत्पन्न हो सकता है कि ईहा तो एक प्रकार से सशय है, ईहा और सशय में भेद ही क्या है ?

उत्तर में कहा जाता है कि ईहा सशय नहीं है, क्योंकि सशय में दोनों पक्ष बराबर होते हैं। सशय उभयकोटिस्पर्शी होता है। सशय में ज्ञान का किसी एक ओर झुकाव नहीं होता। यह स्त्री का स्वर है या पुरुष का स्वर है, यह निणय नहीं हो पाता। सशय अवस्था में ज्ञान त्रिशकु की तरह मध्य में ही लटकता रहता है किन्तु ईहा के सम्बन्ध में यह बात नहीं है।

१ अवग्रहीतायविशेषकाक्षणमीहा।

ईहा मे ज्ञान उभयकोटियो मे से एक कोटि की ओर झुक जाता है । सशय ज्ञान मे उभय-कोटियाँ समकक्ष होती हैं जबकि ईहाज्ञान एक कोटि की ओर ढल जाता है । यह सही है कि ईहा मे पूर्ण निर्णय या पूर्ण निश्चय नहीं हो पाता है तथापि ईहा मे ज्ञान का झुकाव निर्णय की ओर अवश्य होता है । यही सशय और ईहा मे बड़ा अन्तर है ।^१ धवला मे भी कहा है—ईहा ज्ञान सन्देह रूप नहीं है क्योंकि ईहात्मक विचार-बुद्धि से सन्देह का विनाश पाया जाता है ।^२ इस प्रकार ईहाज्ञान सशय का पश्चाद्भावी निश्चयीभिमुख ज्ञान है ।

नन्दीसूत्र मे ईहा के लिए निम्न शब्द व्यवहृत हुए हैं—आभोगनता, मार्गणता, गवेषणता, चिन्ता, विमर्ष ।^३ तत्त्वार्थभाष्य मे ईहा, ऊह, तर्क, परीक्षा, विचारणा और जिज्ञासा ये शब्द आये हैं ।^४

अवाय

मतिज्ञान का तृतीय भेद अवाय है । ईहा के द्वारा ईहित पदार्थ का निर्णय करना अवाय है ।^५ दूसरे शब्दों मे विशेष के निर्णय द्वारा जो यथार्थ ज्ञान होता है, उसे अवाय कहते हैं । जैसे उत्पत्तन, निपत्तन, पक्ष-विक्षेप आदि के द्वारा 'यह बक पक्ति ही है, ध्वजा नहीं,' ऐसा निश्चय होना अवाय है ।^६ इसमे सम्यक् असम्यक् की विचारणा पूर्ण रूप से परिपक्व हो जाती है और असम्यक् का निवारण होकर सम्यक् का निर्णय हो जाता है ।

विशेषावश्यक मे एक मत यह भी उपलब्ध होता है कि जो गुण पदार्थ

१ नन्दी हाया निर्णयविरोधिनीत्वात् सशयत्वप्रसंग इति, तन्न, कि कारणम् ? अर्था-
दानात् । अवगृह्यार्थं तद्विशेषोपलब्ध्यर्थमर्थादानमीहा । सशय पुनर्नाथविशेषा-
लम्बन । एव सशयितस्योत्तरकाल विशेषोपलप्सा प्रति यतनमीहेति
सशयादर्थान्तरत्वम् । —राजवातिक १।१५, भारतीय ज्ञानपीठ

२ गेहा सन्देहरूवा विचारबुद्धीदो सन्देहविणासुवलम्भा ।

—धवला १६—१ १४, १७।३

३ तीसे ण इमे एगट्ठिमा णाणाघोसा णाणावज्जा पच णामधेया भवति त जहा—
आभोगण्या, मगण्या, गवेषण्या, चिन्ता बीमसा । से त ईहा ।

—नन्दीसूत्र, सूत्र ५२, पृ० २२ पुण्यविजय जी

४ तत्त्वार्थभाष्य १।१५

—प्रमाणमीमासा १।१।२८

५ ईहितविशेषनिर्णयोऽवाय ।

६ विशेषनिर्ज्ञानाद्याथात्म्यावगमनमवाय । उत्पत्तन निपत्तनपक्षविक्षेपादिभिवला-
कैवेय न पताकेति । —सर्वार्थसिद्धि १।१५।१११६

मे नहीं है उसका निवारण अवाय है और जो गुण पदार्थ मे है उसका स्थिरीकरण धारणा है ।^१ भाष्यकार जिनभद्रगणी क्षमाश्रमण के मत से यह सिद्धान्त सही नहीं है । चाहे असद्गुणो का निवारण हो, चाहे सदगुणो का स्थिरीकरण हो, चाहे दोनो एक साथ हो—सब अवायान्तर्गत हैं ।^२ तात्पर्य यह है कि अवाय ज्ञान कभी अन्वयमुख से प्रवृत्त होकर सदभूत गुण का निश्चय करता है, कभी व्यतिरेकमुख से प्रवृत्त होकर असदभूत का निषेध करता है और कभी-कभी अन्वय-व्यतिरेक मुख से प्रवृत्त होकर विधान और निषेध दोनो करता है ।

नन्दीसूत्र मे अवाय के पर्यायवाची निम्न शब्द आये है—आवर्तनता, प्रत्यावर्तनता, अवाय, बुद्धि, विज्ञान ।^३

षट्खण्डागम मे अवाय, व्यवसाय, बुद्धि, विज्ञप्ति, आमुण्डा, और प्रत्यामुण्डा ये पर्यायवाची नाम है ।^४

तत्त्वार्थभाष्य मे अवाय के लिए निम्न शब्द व्यवहृत हुए हैं—अपगम, अपनोद, अपव्याध, अपेत, अपगत, अपविद्ध और अपनुत ।^५

ये सभी शब्द निषेधात्मक हैं । उपर्युक्त पक्तियों मे विशेषावश्यक भाष्य मे जिस मत का उल्लेख किया गया है सभवत यह वही परम्परा हो । अवाय और अपाय ये दो शब्द हैं । अवाय विध्यात्मक है और अपाय निषेधात्मक है । राजवार्तिक मे प्रश्न उठाया है कि अपाय शब्द ठीक है या अवाय ठीक है ? उत्तर दिया है कि दोनो ठीक हैं, क्योंकि एक के वचन मे दूसरे का ग्रहण स्वत हो जाता है । जैसे—‘यह दक्षिणी नहीं है’ ऐसा अपाय—त्याग करता है तब ‘उत्तरी है’ यह अवाय—निश्चय हो ही जाता है । इसी तरह ‘उत्तरी है’ इस प्रकार अवाय या निश्चय होने पर ‘दक्षिणी नहीं है’ यह अपाय—त्याग हो ही जाता है ।^६

१ विशेषावश्यक भाष्य १८५

२ विशेषावश्यक भाष्य १८६

३ त जहा—आवट्टणया, पच्चावट्टणया, अवाए बुद्धी, विण्णाणे, से त्त अवाए ।

—नन्दीसूत्र, सूत्र ५३

४ अवायो व्यवसायो बुद्धी, विण्णाणी, आरुण्डी, पच्चाारुण्डी ।

—षट्खण्डागम १३।५।५, सू० ३६

५ तत्त्वार्थ सूत्रभाष्य १।१५

६ आह—किमयम् अपाय उत अवाय इति ? उभयथा न दोष । अन्यतरवचनेऽन्यतर-

जो परम्परा इस ज्ञान को निषेधात्मक मानती है उसमें विशेषरूप से अपाय शब्द का प्रयोग हुआ है।^१

जिस परम्परा में अवाय मात्र विध्यात्मक है उसमें प्रायः अवाय शब्द का प्रयोग हुआ है।^२ वस्तुतः यह ज्ञान धारणा की कोटि में पहुँचने के पश्चात् ही पूर्ण निश्चित होता है, एतदर्थ ही यह मतभेद है। अवाय में कुछ न्यूनता अवश्य रहती है। विध्यात्मक मानने पर भी उसकी दृढावस्था धारणा में ही मानी है, एतदर्थ दोनों परम्पराओं में विशेष मतभेद की स्थिति नहीं रहती है।^३

धारणा

मतिज्ञान का चौथा भेद धारणा है। अवाय के पश्चात् धारणा होती है। उसमें ज्ञान इतना दृढ हो जाता है कि उसका सस्कार अन्तरात्मा पर अकित हो जाता है और इस कारण वह कालान्तर में स्मृति का हेतु बनता है। इसीलिए धारणा को स्मृति का हेतु कहा है।^४ धारणा सख्येय और असख्येय काल तक रह सकती है।^५ विशेषावश्यक में कहा है—ज्ञान की अविच्युति धारणा है।^६ जिस ज्ञान का सस्कार शीघ्र नष्ट न होकर चिरस्थायी रह सके और स्मृति का हेतु बन सके वही ज्ञान धारणा है।

धारणा के तीन प्रकार हैं—

(१) अविच्युति—धारणा काल में जो सतत उपयोग चलता है वह अविच्युति है। उसमें पदार्थ के ज्ञान का विनाश नहीं होता है।

(२) वासना—उपयोगान्तर होने पर धारणा वासना के रूप में परिवर्तित हो जाती है। यही वासना कारण-विशेष से उद्बुद्ध होकर स्मृति को उत्पन्न करती है। वासना अपने आप में ज्ञान नहीं है किन्तु

स्मार्थगृहीतत्वात् यथा—‘न दाक्षिणात्योऽयम्’ इत्यपाय त्याग करोति तदा ‘औदीच्य’ इत्यवायोऽधिगमोऽर्थगृहीत यदा च ‘औदीच्य’ इत्यवाय करोति तदा ‘न दाक्षिणात्योऽयम्’ इत्यपायोऽर्थगृहीत ।

१ देखिए सर्वार्थसिद्धि, राजवातिक ग्रन्थ

२ देखिए—तत्त्वार्थसूत्रभाष्य हरिमन्नीय टीका, सिद्धसेनीय टीका

३ जैनदर्शन—डा० मोहनलाल मेहता

४ स्मृतिहेतुधारणा ।

५ धारणा सखेज्ज काल अमखेज्ज वा काल

६ अविच्युद्ध धारणा तस्म ।

—ग्रमाणमीमासा १।१।२६

—नन्दोसूत्र, सूत्र ५५, पुण्यविजय

—विशेषावश्यक १८०

अविच्युति का कार्य और स्मृति का कारण होने से दो ज्ञानों को जोड़ने वाली कड़ी के रूप में ज्ञान मानी जाती है ।

(३) अनुस्मरण—भविष्य में प्रसंग मिलने पर उन सस्कारों का स्मृति के रूप में उद्बुद्ध होना ।

इस प्रकार अविच्युति, वासना और स्मृति ये तीनों धारणा के अंग हैं । वादिदेवसूरि का मन्तव्य है कि धारणा, अवाय-प्रदत्त ज्ञान की दृढतम अवस्था है । कुछ समय तक अवाय का दृढ रहना धारणा है । धारणा स्मृति का कारण नहीं हो सकती क्योंकि इतने लम्बे समय तक किसी ज्ञान का बराबर चलने रहना संभव नहीं है, यदि धारणा दीर्घकाल तक चलती रहे तो धारणा और स्मृति के बीच के काल में दूसरा ज्ञान होना बिल्कुल असंभव है क्योंकि एक साथ दो उपयोग नहीं हो सकते ।^१ सस्कार एक अलग गुण है जो आत्मा के साथ रहता है । धारणा उसका व्यवहित कारण हो सकती है किन्तु धारणा को स्मृति का सीधा कारण मानना तर्कयुक्त नहीं है । धारणा की अपनी समय मर्यादा है, उसके बाद वह नष्ट हो जाती है, और फिर नया ज्ञान उत्पन्न होता है । एक ज्ञान के पश्चात् दूसरे ज्ञान की परम्परा चलती रहती है । वादिदेवसूरि का प्रस्तुत अभिप्राय तर्क की दृष्टि से बजनदार प्रतीत होता है ।^२

नन्दीसूत्र में धारणा के लिए—धरणा, धारणा, स्थापना, प्रतिष्ठा, कोष्ठा शब्दों का प्रयोग हुआ है ।^३

उमास्वाति ने—प्रतिपत्ति, अवधारणा, अवस्थान, निश्चय, अवगम, अवबोध शब्द प्रयोग किये हैं ।^४

मतिज्ञान के अवग्रह, ईहा, अवाय और धारणा इन चार भेदों का निरूपण किया जा चुका है । अवग्रह के दो भेद हैं—व्यजनावग्रह और अर्थावग्रह । स्पर्श, रसन, घ्राण और श्रोत्र का व्यजन-अवग्रह होता है ।

१ स्यादवादरत्नाकार २।१०

२ देखिए—जैनदर्शन डा० मोहनलाल मेहता पृ० २२२

३ त जहा—धरणा, धारणा, ठवणा, पतिट्ठा, कोट्ठे से त्त धारणा ।

—नन्दीसूत्र १४

४ धारणा प्रतिपत्तिग्वघाणमवस्थान निश्चयोऽवगम अवबोध इत्यनर्थान्तरम् ।

—तत्त्वार्थभाष्य १।१५

'व्यजन' के तीन अर्थ हैं—(१) शब्द आदि पुद्गल द्रव्य (२) उपकरण-इन्द्रिय—विषय-ग्राहक इन्द्रिय (३) विषय और उपकरण इन्द्रिय का संयोग । व्यजन अवग्रह अव्यक्त ज्ञान होता है । चक्षु और मन अप्राप्यकारी है इन दोनों में व्यजनावग्रह नहीं होता ।

बौद्धदर्शन श्रोत्र को भी अप्राप्यकारी मानता है । नैयायिक-वैशेषिक चक्षु और मन को अप्राप्यकारी नहीं मानते हैं, किन्तु जैनदर्शन की विचार-धारा इन दर्शनों से भिन्न है ।

श्रोत्र व्यवहित शब्द को नहीं जानता । जो शब्द श्रोत्र से संपृक्त होता है, वही उसका विषय बनता है । एतदर्थं श्रोत्र को अप्राप्यकारी नहीं कह सकते । चक्षु और मन व्यवहित पदार्थ को जानते हैं एतदर्थं वे दोनों प्राप्यकारी नहीं हो सकते क्योंकि दोनों का ग्राह्य-वस्तु के साथ सम्पर्क नहीं होता ।

वैज्ञानिक दृष्टि से चक्षु में दृश्य वस्तु का तदाकार प्रतिबिम्ब पड़ता है, जिससे चक्षु अपने विषय का ज्ञान करती है । नैयायिक मानते हैं कि चक्षु प्राप्यकारी है क्योंकि चक्षु की सूक्ष्म-रश्मियाँ पदार्थ से संपृक्त होती हैं । विज्ञान इस बात को नहीं मानता । वह आँख को बहुत बढ़िया केमरा (sensitive lens) मानता है । उसमें दूर की वस्तु का चित्र अंकित हो जाता है । इससे जैनदृष्टि की अप्राप्यकारिता में किसी भी प्रकार की बाधा नहीं आती क्योंकि विज्ञान के अनुसार भी चक्षु का पदार्थ के साथ सम्पर्क नहीं होता । काँच निर्मल है, उसके सामने जो वस्तुएँ आती हैं । उसका प्रतिबिम्ब उसमें गिरता है, ठीक इसी प्रकार की प्रक्रिया आँख के सामने किसी वस्तु के आने पर होती है । काँच में वस्तु का प्रतिबिम्ब गिरता है किन्तु वस्तु और प्रतिबिम्ब एक नहीं होते, एतदर्थं काँच उस वस्तु से संपृक्त नहीं कहलाता । ठीक यही बात आँख के लिए भी है ।

अर्थावग्रह, ईहा, अवाय और धारणा ये चारो पाँच इन्द्रिय और मन इन छह से होते हैं, अतः इनके $4 \times 6 = 24$ भेद होते हैं । व्यजनावग्रह मन और चक्षु को छोड़कर शेष चार इन्द्रियो से होता है, इसलिए उसके चार भेद होते हैं । इन $24 + 4 = 28$ प्रकार के ज्ञानों में श्वेताम्बर परम्परा के अनुसार प्रत्येक ज्ञान के फिर (१) बहु, (२) बहुविध, (३) अल्प, (४) अल्प-विधि, (५) क्षिप्र, (६) अक्षिप्र, (७) अनिश्चित, (८) निश्चित, (९) अस-दिग्ध, (१०) सदिग्ध (११) ध्रुव, (१२) अध्रुव, ये बारह भेद होते हैं ।

बहु का अर्थ अनेक और अल्प का अर्थ एक है। अनेक वस्तुओं का ज्ञान बहुग्राही है, एक वस्तु का ज्ञान अल्पग्राही है। अनेक प्रकार की वस्तुओं का ज्ञान बहुविधग्राही है। एक ही प्रकार की वस्तु का ज्ञान अल्पविधग्राही है। बहु और अल्प इनका सम्बन्ध सख्या से है। बहुविध या अल्पविध इनका सम्बन्ध जाति से है। अवग्रह आदि ज्ञान जो शीघ्र होता है वह क्षिप्र कहलता है और जो विलम्ब से होता है वह अक्षिप्र कहलाता है। हेतु के बिना होने वाला वस्तुज्ञान अनिश्चित है। पूर्वानुभूत किसी हेतु से होने वाला ज्ञान निश्चित है। निश्चितज्ञान असदिग्ध है और अनिश्चित ज्ञान सदिग्ध है। अवग्रह और ईहा के अनिश्चय से इसमें भेद है। इसमें 'यह पदार्थ है' इस प्रकार निश्चय होने पर भी उसके विशेष गुणों के प्रति सदेह रहता है। अवश्यभावी ज्ञान ध्रुव है और कदाचित्भावी ज्ञान अध्रुव है।^१ इन बारह भेदों में से चार भेद प्रमेय की विविधता पर अवलम्बित हैं और शेष आठ भेद प्रमाता के क्षयोपशम की विविधता पर आश्रित हैं।

दिगम्बर परम्परा के ग्रन्थों में इन नामों में कुछ अन्तर है, उन्होंने निश्चित और अनिश्चित के स्थान पर अनि सृत और नि सृत शब्द का प्रयोग किया है। अनि सृत का अर्थ है असकल रूप से आविर्भूत पुद्गलों का ग्रहण और नि सृत का अर्थ है सकलतया आविर्भूत पुद्गलों का ग्रहण। इसी प्रकार असदिग्ध और सदिग्ध के स्थान पर अनुक्त और उक्त शब्द का प्रयोग हुआ है। अनुक्त का अर्थ है अभिप्राय मात्र से जान लेना और उक्त का अर्थ है कहने से जानना।^२

उपर्युक्त २८ भेदों में से प्रत्येक के १२ भेद करने से कुल $28 \times 12 = 336$ भेद होते हैं। इस प्रकार मतिज्ञान के ३३६ भेद हैं। श्वेताम्बर परम्परा में भी इन नामों के विषय में सामान्य मतभेद पाया जाता है।

श्रु

मतिज्ञान के पश्चात् जो चिन्तन-मनन के द्वारा परिपक्व ज्ञान होता है, वह श्रुतज्ञान है। श्रुतज्ञान होने के लिए शब्द-श्रवण आवश्यक है। शब्द श्रवण मति के अन्तर्गत है क्योंकि वह श्रोत्र का विषय है। जब शब्द

१ बहुबहुविधक्षिप्रानिश्चितासदिग्धध्रुवाणां सेतराणाम्।

—तत्त्वार्थसूत्र १।१६

२ (क) सर्वार्थसिद्धि १।१६

(ख) राजवातिक १।१६

सुनाई देता है तब उसके अर्थ का स्मरण होता है। शब्द-श्रवण रूप जो प्रवृत्ति है वह मतिज्ञान है, उसके पश्चात् शब्द और अर्थ के वाच्य-वाचक भाव के आधार पर होने वाला ज्ञान श्रुतज्ञान है। इसलिए मतिज्ञान कारण है और श्रुतज्ञान कार्य है। मतिज्ञान के अभाव में श्रुतज्ञान कदापि सम्भव नहीं है। श्रुतज्ञान का अन्तरंग कारण तो श्रुतज्ञानावरण का क्षयो-पशम है। मतिज्ञान उसका बहिरंग कारण है। मतिज्ञान होने पर भी यदि श्रुतज्ञानावरण का क्षयोपशम नहीं हुआ तो श्रुतज्ञान नहीं हो सकता। यह श्रुतज्ञान का दार्शनिक विश्लेषण है।

प्राचीन आगम की भाषा में श्रुतज्ञान का अर्थ है—वह ज्ञान, जो श्रुत से अर्थात् शास्त्र से सम्बद्ध हो। आप्तपुरुष द्वारा रचित आगम व अन्य शास्त्रों से जो ज्ञान होता है उसे श्रुतज्ञान कहते हैं। श्रुतज्ञान के दो भेद हैं—अगप्रविष्ट और अगबाह्य। अगबाह्य के अनेक भेद हैं, अगप्रविष्ट के बारह भेद हैं।^१

अगप्रविष्ट उसे कहते हैं जो साक्षात् तीर्थंकर द्वारा प्रकाशित होता है और गणधरो द्वारा सूत्रबद्ध किया जाता है। आयु, बल, बुद्धि आदि की क्षीण होते हुए देखकर बाद में आचार्य सर्वसाधारण के हित के लिए अगप्रविष्ट ग्रन्थों को आधार बनाकर विभिन्न विषयों पर ग्रन्थ लिखते हैं वे ग्रन्थ अगबाह्य के अन्तर्गत हैं। अर्थात् जिसके अर्थ के प्ररूपक तीर्थंकर हैं और सूत्र के रचयिता गणधर हैं वह अगप्रविष्ट है एवं जिसके अर्थ के प्ररूपक तीर्थंकर हो और सूत्र के रचयिता स्थविर हो वह अगबाह्य है। अगबाह्य के कालिक, उत्कालिक आदि अनेक भेद हैं। इन सभी का परिचय हमने साहित्य और सस्कृति^२ नामक ग्रन्थ में दिया है, पाठकों को वहाँ पर देखना चाहिए। श्रुत वस्तुतः ज्ञानात्मक है। ज्ञानोत्पत्ति के साधन होने के कारण उपचार से शास्त्रों को भी श्रुत कहते हैं।

आचार्य भद्रबाहु ने लिखा है कि जितने अक्षर हैं और उसके जितने विविध सयोग हैं उतने ही श्रुतज्ञान के भेद हैं। उन सारे भेदों की परिगणना

१ श्रुत मतिपूर्व द्व्यनेकद्वादशभेदम् ।

—तत्त्वार्थसूत्र १।२०

२ आगम साहित्य एक पर्यवेक्षण, लेख पृ० १-५४ प्रका० भारतीय विद्या प्रकाशन, वाराणसी ।

करना सम्भव नहीं है, अतः श्रुतज्ञान के मुख्य चौदह भेद बताये हैं—(१) अक्षर, (२) अनक्षर, (३) सञ्ज्ञी, (४) असञ्ज्ञी, (५) सम्यक्, (६) मिथ्या, (७) सादिक, (८) अनादिक, (९) सपर्यवसित, (१०) अपर्यवसित, (११) गमिक, (१२) अगमिक, (१३) अगप्रविष्ट, (१४) अगबाह्य ।

इन चौदह भेदों का स्वरूप इस प्रकार है—अक्षरश्रुत के तीन भेद हैं (१) सञ्ज्ञाक्षर—वर्ण का आकार, (२) व्यजनाक्षर—वर्ण की ध्वनि, (३) लब्ध्याक्षर—अक्षर सम्बन्धी क्षयोपशम । सञ्ज्ञाक्षर व व्यजनाक्षर द्रव्य श्रुत हैं और लब्ध्याक्षर भावश्रुत हैं ।

खाँसना, ऊँचा श्वास लेना, छीकना आदि अनक्षर श्रुत हैं ।

सञ्ज्ञा के तीन प्रकार होने के कारण सञ्ज्ञी श्रुत के भी तीन प्रकार हैं—(१) दीर्घकालिकी—वर्तमान, भूत और भविष्य विषयक विचार दीर्घकालिकी सञ्ज्ञा हैं । (२) हेतूपदेशिकी—केवल वर्तमान की दृष्टि से हिताहित का विचार करना हेतूपदेशिकी सञ्ज्ञा हैं । (३) दृष्टिवादोपदेशिकी—सम्यक् श्रुत के ज्ञान के कारण हिताहित का बोध होना दृष्टिवादोपदेशिकी सञ्ज्ञा हैं । जो इन सञ्ज्ञाओं को धारण करते हैं वे सञ्ज्ञी कहलाते हैं । जिनमें ये सञ्ज्ञाएँ नहीं हैं वे असञ्ज्ञी हैं ।

असञ्ज्ञी के भी तीन भेद हैं । जो दीर्घकाल सम्बन्धी सोच नहीं कर सकते वे प्रथम नम्बर के असञ्ज्ञी हैं । जो अमनस्क हैं वे द्वितीय नम्बर के असञ्ज्ञी हैं, यहाँ पर अमनस्क का अर्थ मनरहित नहीं किन्तु अत्यन्त सूक्ष्म मन वाला है, जो मिथ्याश्रुत में निष्ठा रखते हैं वे तृतीय नम्बर के असञ्ज्ञी हैं ।

सम्यक् श्रुत-उत्पन्न ज्ञानदर्शन धारक सर्वज्ञ सर्वदर्शी अरिहन्त भगवतो ने जो द्वादशाङ्गी का उपदेश दिया वह सम्यक्श्रुत है और सर्वज्ञों के सिद्धान्त के विपरीत जो श्रुत है, वह मिथ्याश्रुत है ।

जिसकी आदि है वह सादिक श्रुत है और जिसकी आदि नहीं वह अनादिक श्रुत है । द्रव्यरूप से श्रुत अनादिक है और पर्यायरूप से सादिक है ।

जिसका अन्त होता है वह सपर्यवसित है और जिसका अन्त नहीं होता वह अपर्यवसित श्रुत है । यहाँ पर भी द्रव्य और पर्याय की दृष्टि से समझना चाहिए ।

जिसमें सदृश पाठ हो वह गमिक श्रुत है और जिसमें असदृशाक्षरा-लापक हो वह अगमिक श्रुत है।

अगप्रविष्ट और अगवाह्य का स्पष्टीकरण पूर्व पंक्तियों में किया जा चुका है।

मतिज्ञान और श्रुतज्ञान

मतिज्ञान और श्रुतज्ञान के सम्बन्ध में कुछ बातें समझनी आवश्यक है।

प्रत्येक ससारी जीव में मति और श्रुतज्ञान अवश्य होते हैं। प्रश्न यह है कि ये ज्ञान कब तक रहते हैं? केवलज्ञान होने के पूर्व तक रहते हैं या बाद में भी रहते हैं? इसमें आचार्यों का एकमत नहीं है। कितने ही आचार्यों का अभिमत है कि केवलज्ञान की उपलब्धि के पश्चात् भी मतिज्ञान और श्रुतज्ञान की सत्ता रहती है। जैसे दिवाकर के प्रचण्ड प्रकाश के सामने ग्रह और नक्षत्रों का प्रकाश नष्ट नहीं होता किन्तु तिरोहित हो जाता है उसी प्रकार केवलज्ञान के महाप्रकाश के समक्ष मतिज्ञान और श्रुतज्ञान का अल्प प्रकाश नष्ट नहीं होता किन्तु तिरोहित हो जाता है। दूसरे आचार्यों का मन्तव्य है कि मतिज्ञान और श्रुतज्ञान क्षायोपशमिक ज्ञान हैं और केवलज्ञान स्थायिक ज्ञान है। जब सम्पूर्ण रूप से ज्ञानावरण कर्म का क्षय होता है तब स्थायिक ज्ञान प्रकट होता है, जिसे केवल ज्ञान कहते हैं। उस समय क्षायोपशमिक ज्ञान नहीं रह सकता, इसलिए केवल-ज्ञान होने पर मतिज्ञान और श्रुतज्ञान की सत्ता नहीं रहती। प्रथम मत की अपेक्षा द्वितीय मत अधिक तर्कसंगत व वजनदार है, और जैनदर्शन के अनुकूल है।^१

श्रुत-अननुसारी सामिलाप (शब्द सहित) ज्ञान मतिज्ञान है।

श्रुत-अनुसारी सामिलाप (शब्द सहित) ज्ञान श्रुतज्ञान है।

मतिज्ञान सामिलाप और अनभिलाप दोनों प्रकार का होता है किन्तु श्रुतज्ञान सामिलाप ही होता है।^२ अर्थावग्रह को छोड़कर शेष मतिज्ञान

१ जैनदर्शन—डा० मोहनलाल मेहता, पृ० २२६

२ शब्दोल्लेखान्वितमिन्द्रियादिनिमित्त यज्ज्ञानमुदेति तच्छ्रुतज्ञानमिति। तच्च कथंभूतम्? इत्याहनिजकार्थोक्तिसमर्थमिति। निजक स्वस्मिन् प्रतिभासमानो योऽस्ती घटादिरर्थं तस्योक्ति परस्मै प्रतिपादनं तत्र समर्थं क्षम निजकार्थोक्ति-समर्थम्। अयमिह सावार्थ—शब्दोल्लेखसहित विज्ञानमुत्पन्न स्वप्रतिभासमानार्थ-

के प्रकार साभिलाप होते हैं। श्रुतज्ञान साभिलाप ही होता है किन्तु यह बात स्मरण रखनी चाहिए कि साभिलाप ज्ञानमात्र श्रुतज्ञान नहीं है, क्योंकि ज्ञान साक्षर होने मात्र से श्रुत नहीं कहलाता।^१ साक्षर ज्ञान परार्थ या परोपदेशक्षम या वचनाभिमुख होने की स्थिति में श्रुत बनता है। मतिज्ञान साक्षर हो सकता है किन्तु वचनात्मक या परोपदेशात्मक नहीं होता। श्रुतज्ञान साक्षर होने के साथ-साथ वचनात्मक होता है।^२

मतिज्ञान का कार्य है, उसके सम्मुख आये हुए स्पर्श, रस, गन्ध, रूप, शब्द आदि अर्थों को जानना और उनकी विविध अवस्थाओं पर विचार करना। श्रुतज्ञान का कार्य है—शब्द के द्वारा उसके वाच्य अर्थ को जानना और शब्द के द्वारा ज्ञात अर्थ को फिर से शब्द के द्वारा प्रतिपादित करने में समर्थ होना। मति को अर्थ-ज्ञान और श्रुत को शब्दार्थ-ज्ञान कहना चाहिए।

मति और श्रुत का सम्बन्ध कार्य-कारण सम्बन्ध है। मति कारण है और श्रुत कार्य है। श्रुतज्ञान शब्द, सकेत और स्मरण से उत्पन्न होने वाला अर्थबोध है। इस अर्थ का यह सकेत है, यह जानने के पश्चात् ही उस शब्द के द्वारा उसके अर्थ का परिज्ञान होता है। सकेत को मति जानती है, उसके अवग्रहादि होते हैं, उसके पश्चात् श्रुतज्ञान होता है।

द्रव्य-श्रुत मति (श्रोत्र) ज्ञान का कारण बनता है, परन्तु भाव-श्रुत उसका कारण नहीं बनता, एतदर्थ मति को श्रुतपूर्वक नहीं माना जाता। दूसरे मत से द्रव्य-श्रुत श्रोत्र का कारण नहीं है, विषय बनता है। कारण तब कहना चाहिए जबकि श्रूयमाण शब्द से श्रोत्र को उसके अर्थ का परिज्ञान हो, पर इस प्रकार होता नहीं है। केवल शब्द का बोध श्रोत्र को होता है। श्रुतनिश्चित मति भी श्रुतज्ञान का कार्य नहीं होता। अमुक लक्षण वाली गाय होती है—यह परोपदेश या श्रुतग्रन्थ से जाना और उसी प्रकार के सस्कार बैठ गये। गाय देखी और जान लिया कि यह गाय है। यह

प्रतिपादक शब्द जनयति, तेन च पर प्रत्याप्यते, इत्येव, निजकार्योक्तिसमर्थमिदं भवति, अभिलाप्यवस्तुविषयमिति यावत्। स्वरूपविशेषण चैतत्, शब्दानुसारेणोत्पन्न-ज्ञानस्य निजकार्योक्तिसामर्थ्याज्ज्वलमिचारादिति ।

—विशेषावश्यकभाष्य वृत्ति १००

१ विशेषावश्यकभाष्य वृत्ति १७०

२ (क) तत्तय चत्तारि नाणाइ ठप्पाइ ठवणिज्जाइ ।

—अनुयोगद्वार २

(ख) विशेषावश्यकभाष्य वृत्ति १००

ज्ञान पूर्व सस्कार से पैदा हुआ, एतदर्थ इसे श्रुत-निश्चित कहा जाता है।^१ ज्ञानकाल में यह 'शब्द' से उत्पन्न नहीं हुआ, एतदर्थ इसे श्रुत का कार्य नहीं माना जाता।

मतिज्ञान विद्यमान वस्तु में प्रवृत्त होता है और श्रुतज्ञान वर्तमान, भूत और भविष्य इन तीनों विषयों में प्रवृत्त होता है। प्रस्तुत विषयकृत भेद के अतिरिक्त दोनों में यह भी अन्तर है कि मतिज्ञान में शब्दोल्लेख नहीं होता और श्रुतज्ञान में होता है। तात्पर्य यह है कि जो ज्ञान इन्द्रिय-जन्य और मनोजन्य होने पर भी शब्दोल्लेख युक्त है वह श्रुतज्ञान है और जिसमें शब्दोल्लेख नहीं होता वह मतिज्ञान है। दूसरे शब्दों में कह सकते हैं इन्द्रिय और मनोजन्य एक दीर्घ ज्ञान व्यापार का प्राथमिक अपरिपक्व अंश मतिज्ञान है और उत्तरवर्ती-परिपक्व व स्पष्ट अंश श्रुतज्ञान है। जो ज्ञान भाषा में उतारा जा सके वह श्रुतज्ञान है और जो ज्ञान भाषा में उतारने युक्त परिपाक को प्राप्त न हो वह मतिज्ञान है। मतिज्ञान को यदि दूध कहे तो श्रुतज्ञान को खीर कह सकते हैं।^२

अवधिज्ञान

जिस ज्ञान की सीमा होती है उसे अवधि कहते हैं। अवधिज्ञान केवल रूपी पदार्थों को ही जानता है।^३ मूर्तिमान् द्रव्य ही इसके ज्ञेय विषय की मर्यादा है। जो रूप, रस, गन्ध और स्पर्श युक्त है, वही अवधि का विषय है, अरूपी पदार्थों में अवधि की प्रवृत्ति नहीं होती। षट्द्रव्यों में से केवल पुद्गल द्रव्य ही अवधि का विषय है क्योंकि शेष पाँचों द्रव्य अरूपी हैं। केवल पुद्गल द्रव्य ही रूपी है। अथवा द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव की अपेक्षा से इसकी अनेक मर्यादाएँ बनती हैं। जैसे जो ज्ञान इतने द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव का ज्ञान कराता है उसे अवधि कहते हैं।^४

१ श्रुत द्विविधम्—परोपदेश आगमग्रन्थश्च । व्यवहारकालात् पूर्वं तेन श्रुतेन कृत उपकार सस्काराऽऽधानरूपो यस्य तत् कृतश्रुतोपकारम्, यज् ज्ञानमिदानीं तु व्यवहारकाले तस्य पूर्वप्रवृत्तस्य सस्काराधायक श्रुतस्याऽनपेक्षमेव प्रवर्तते तत् श्रुतनिश्चितमुच्यते ।
—विशेषावश्यकमाद्य वृत्ति १६८

२ तत्त्वार्थसूत्र—प० सुखलाल जी पृ० ३५-३६

३ रूपिष्ववधे ।

—तत्त्वाधसूत्र १।२८

४ नन्दीसूत्र, सूत्र २८, पृ० १३, पुण्यविजयजी द्वारा सम्पादित ।

अवधिज्ञान का विषय

(१) द्रव्य की दृष्टि से जघन्य अनन्त मूर्तिमान द्रव्य, उत्कृष्ट समस्त मूर्तिमान द्रव्य ।

(२) क्षेत्र की दृष्टि से जघन्य न्यून से न्यून अगुल का असख्यातवाँ भाग, उत्कृष्ट अधिक से अधिक असख्य क्षेत्र (सम्पूर्ण लोकाकाश) और शक्ति की कल्पना करे तो लोकाकाश के जैसे असख्य खण्ड उसके विषय हो सकते हैं ।

(३) काल की दृष्टि से जघन्य एक आवलिका का असख्यातवाँ भाग, उत्कृष्ट असख्य अवसर्पिणी-उत्सर्पिणी काल ।

(४) भाव की दृष्टि से—जघन्य अनन्त भाव-पर्याय, उत्कृष्ट अनन्त भाव सभी पर्यायो का अनन्तवाँ भाग ।

अवधिज्ञान के अधिकारी

अवधिज्ञान के अधिकारी चारो गतियों के जीव है । देवो और नारको मे जो अवधिज्ञान होता है वह भवप्रत्यय है^१ और मनुष्यो एव तिर्यचो मे जो अवधिज्ञान होता है वह गुण-प्रत्यय है । जो अवधिज्ञान जन्म के साथ ही साथ प्रकट होता है वह भवप्रत्यय है । देव और नारक जीवो को जन्म लेते ही अवधिज्ञान पैदा हो जाता है । वह भव ही ऐसा है कि वहाँ पर जन्म लेते ही उन्हे अवधिज्ञान हो जाता है, उसके लिए उन्हे व्रत, नियम आदि का पालन करना नहीं पडता । मनुष्य और तिर्यच मे ऐसा नहीं है । उन्हे व्रत, नियम का पालन करने से अवधिज्ञानावरणीय का क्षयोपशम होने से अवधिज्ञान होता है, इसलिए इसे गुणप्रत्यय अवधिज्ञान कहते है ।

प्रश्न उद्बुद्ध हो सकता है कि अवधिज्ञानावरण कर्म के क्षयोपशम से अवधिज्ञान होता है तो फिर देव और नारको को जन्म से ही किस प्रकार होता है ? उसके लिए क्या क्षयोपशम आवश्यक नहीं है ?

१ (क) द्विविधोऽवधि

तत्र भवप्रत्ययोनारकदेवानाम् ।

—तत्त्वार्थसूत्र १।२१-२२

(ख) स्थानाङ्ग ७१

(ग) नन्दीसूत्र, सूत्र १३, पृ० १०, पुण्यविजयजी द्वारा सम्पादित ।

उत्तर मे निवेदन है कि अवधिज्ञान से लिए अवधिज्ञानावरणीय कर्म का क्षयोपशम आवश्यक है। किन्तु अन्तर यह है कि देवो और नारको का क्षयोपशम भवप्रत्ययक होता है, वहाँ पर जन्म लेते ही अवधिज्ञानावरण का क्षयोपशम हो ही जाता है, किन्तु मनुष्य व तिर्यच के लिए यह नियम नहीं है। उन्हें विशेष रूप से नियम आदि का पालन करना होता है तब जाकर अवधिज्ञानावरण का क्षयोपशम होता है। क्षयोपशम दोनों मे आवश्यक है। अन्तर केवल साधन मे है। जो जीव जन्म-ग्रहण करने मात्र से क्षयोपशम कर सकते हैं उनका अवधिज्ञान भवप्रत्यय है, जिन्हे इसके लिए विशेष श्रम करना पडता है उनका अवधिज्ञान गुणप्रत्यय है। जैसे पक्षियों को जन्म लेते ही उड़ने की शक्ति प्राप्त हो जाती है, पर मानव मे नहीं।

गुणप्रत्यय अवधिज्ञान के छह प्रकार है^१—

(१) अनुगामी—जिस क्षेत्र मे स्थित जीव को अवधिज्ञान उत्पन्न होता है उससे अन्यत्र जाने पर नेत्र के समान जो साथ-साथ जाय—बना रहे।

(२) अतनुगामी—उत्पत्ति-क्षेत्र के अतिरिक्त अन्य क्षेत्र मे जाने पर जो न रहे।

(३) वर्धमान—उत्पत्ति के समय मे कम प्रकाश-मान हो और बाद मे क्रमशः बढे।

(४) हीयमान—उत्पत्ति-काल मे अधिक प्रकाशमान हो और बाद मे क्रमशः घटे।

(५) अप्रतिपाती—जीवन-पर्यन्त रहने वाला, अथवा केवलज्ञान उत्पन्न होने तक रहने वाला।

(६) प्रतिपाती—उत्पन्न होकर जो पुन चला जाये।

उपर्युक्त अवधिज्ञान के ये छ भेद स्वामी के गुण की दृष्टि से किये गये हैं। तत्त्वार्थ राजवार्तिक मे क्षेत्र आदि की दृष्टि से तीन भेद किये गये हैं—

(१) देशावधि,

१ त समासओ छग्विह पण्णत्त । त जहा—आणुगामिय, अणानुगामिय, बड्ढमाणय, हायमाणय, पडिवात्ति, अपडिवात्ति ।
—नन्दोमूत्र, मूत्र १५, पृ० १०

(२) परमावधि,

(३) सर्वावधि ।^१

देशावधि के तीन भेद होते हैं। जघन्य देशावधि का क्षेत्र उत्सेधागुल^२ का असख्यातवां भाग है। उत्कृष्ट देशावधि का क्षेत्र सम्पूर्ण लोक है अजघन्योत्कृष्ट देशावधि का क्षेत्र इन दोनों के मध्य का है, जिसके असख्यात प्रकार हैं।

जघन्य परमावधि का क्षेत्र एक प्रदेश से अधिक लोक है। उत्कृष्ट परमावधि का क्षेत्र असख्यात लोक प्रमाण है। अजघन्योत्कृष्ट परमावधि का क्षेत्र इन दोनों के मध्य का है।

सर्वावधि एक प्रकार का होता है, उसका क्षेत्र उत्कृष्ट परमावधि के क्षेत्र से बाहर असख्यात क्षेत्र प्रमाण है। क्षेत्र की अधिक से अधिक मर्यादा लोक है, लोक से बाहर कोई पदार्थ नहीं है। जो लोक से अधिक क्षेत्र का निर्देश किया गया है उसका तात्पर्य ज्ञान की सूक्ष्मता से है।

देशावधि चारो गतियों में होता है किन्तु परमावधि और सर्वावधि मनुष्यों में मुनियों के ही होते हैं।^३

जिनभद्रगणी क्षमाश्रमण ने नाम, स्थापना, द्रव्य, क्षेत्र, काल, भव और भाव इन सात निक्षेपो से अवधिज्ञान को समझने का सूचन किया है।^४

मन पर्याय ज्ञान

यह ज्ञान मनुष्य गति के अतिरिक्त अन्य किसी गति में नहीं होता। मनुष्य में भी सयत मनुष्य को होता है, असयत मनुष्य को नहीं। मन पर्याय ज्ञान का अर्थ है—मनुष्यों के मन के चिन्तित अर्थ को जानने वाला ज्ञान।^५ मन एक प्रकार का पौद्गलिक द्रव्य है। जब व्यक्ति किसी विषय विशेष का विचार करता है तब उसके मन का नाना प्रकार की पर्यायो में

१ पुनरपरेऽवधेस्त्रयो भेदा देशावधि परमावधि सर्वावधिश्चेति।

—राजवातिक १।२।१५ (वृत्तिसहित)

२ विभिन्न वस्तुओं को नापने के लिए विभिन्न अगुल निश्चित किये गये हैं। मुख्य रूप से उसके तीन भेद हैं—उत्सेधागुल, प्रमाणागुल और आत्मागुल।

३ तत्त्वार्थसार, अमृतचन्द्रसूरी पृ० १२, गणेशप्रसाद वर्णी ग्रन्थमाला।

४ विशेषावश्यक भाष्य

५ मणपज्जवणाण पुण, जणमणपरिचित्तियत्थपागडण।

माणुसत्तेत्तनिवद्ध, गुणपच्चइय चरित्तवओ ॥ —आवश्यक निर्युक्ति ७६

परिवर्तन होता रहता है। मन पर्यायिज्ञानी मन की उन विविध पर्यायों का साक्षात्कार करता है, उस साक्षात्कार से वह यह जानता है कि व्यक्ति इस समय मे यह चिन्तन कर रहा है। केवल अनुमान से यह कल्पना करना कि 'अमुक व्यक्ति इस समय अमुक प्रकार की कल्पना कर रहा होगा,' इस प्रकार के अनुमान को मन पर्यायि ज्ञान नहीं कहते। यह ज्ञान मन के प्रवर्तक या उत्तेजक पुद्गल द्रव्यों को साक्षात् जानने वाला है। दूसरे शब्दों से कहा जाय तो मन के परिणमन का आत्मा के द्वारा साक्षात् प्रत्यक्ष करके मानव के चिन्तित अर्थ को जान लेना मन पर्यायि ज्ञान है। यह ज्ञान मनपूर्वक नहीं होता किन्तु आत्मपूर्वक होता है। मन तो उसका विषय है। ज्ञाता साक्षात् आत्मा है।

दो विचारधाराएँ

मन पर्यायि ज्ञान के सम्बन्ध में आचार्यों की दो विचारधाराएँ हैं। आचार्य पूज्यपाद^१ एवं आचार्य अकलक^२ का मन्तव्य है कि मन पर्यायिज्ञानी चिन्तित अर्थ का प्रत्यक्ष करता है। अर्थात् मन के द्वारा चिन्तित अर्थ के ज्ञान के लिए मन को माध्यम न मानकर सीधा उस अर्थ का प्रत्यक्ष मान लेती है। यह परम्परा मन के पर्यायि और अर्थ के पर्यायि में लिंग और लिंगी का सम्बन्ध नहीं मानती। मन एक मात्र सहारा है। जैसे कोई व्यक्ति यह कहे कि 'सूर्य बादलों में है' इसका तात्पर्य यह नहीं कि बादल सूर्य के जानने में कारण है। बादल तो सूर्य को जानने के लिए आधार है वैसे ही मन भी अर्थ जानने का आधार है। वस्तुतः प्रत्यक्ष तो अर्थ का ही होता है, इसके लिए मन रूप आधार की आवश्यकता है।

आचार्य जिनभद्रगणी क्षमाश्रमण^३ का कथन है कि मन पर्यायिज्ञानी मन की विविध अवस्थाओं का प्रत्यक्ष करता है किन्तु उन अवस्थाओं में जो अर्थ रहा हुआ है उसका अनुमान करता है। अर्थात् यह परम्परा अर्थ का ज्ञान अनुमान से मानती है, उसका कथन है कि मन का ज्ञान मुख्य है अर्थ का ज्ञान उसके पश्चात् की वस्तु है। मन के ज्ञान से अर्थ का ज्ञान होता है, सीधा अर्थज्ञान नहीं होता। मन पर्यायि का अर्थ ही यह है कि मन की पर्यायों का ज्ञान न कि अर्थ की पर्यायों का ज्ञान।

१ सर्वार्थसिद्धि १।६

२ तत्त्वार्थराजवार्तिक १।२६।६-७

३ विशेषावश्यक भाष्य ८१४

उपर्युक्त दोनों परम्पराओं में द्वितीय परम्परा अधिक तर्कसंगत है, क्योंकि मन पर्यायज्ञान से साक्षात् अर्थज्ञान होना संभव नहीं है। उसका विषय रूपी द्रव्य का अनन्तवाँ भाग है।^१ यदि मन पर्यायज्ञान मन के सभी विषयों का साक्षात् ज्ञान कर लेता है तो अरूपी द्रव्य भी उसके विषय हो जाते हैं, क्योंकि मन के द्वारा अरूपी द्रव्य का भी चिन्तन हो सकता है, जब कि इस प्रकार नहीं होता। जितने मूर्त द्रव्यों का अवधिज्ञानी साक्षात्कार करता है उनसे कम का मन पर्यवज्ञानी करता है। अवधिज्ञानी सभी प्रकार के पुद्गल द्रव्यों को ग्रहण कर सकता है किन्तु मन पर्यायज्ञानी उनके अनन्तवें भाग अर्थात् मन रूप बने हुए पुद्गलों का मानुषोत्तर क्षेत्र के अन्तर्गत ही ग्रहण करता है। मन का साक्षात्कार हो जाने के पश्चात् उसके चिन्तित अर्थ का परिज्ञान अनुमान से हो सकता है। ऐसा होने पर मन के द्वारा सोचे गए मूर्त-अमूर्त सभी द्रव्यों का ज्ञान हो सकता है।^२

दो प्रकार

मन पर्याय ज्ञान के ऋजुमति और विपुलमति ये दो प्रकार हैं।^३ ऋजुमति की अपेक्षा विपुलमति ज्ञान अधिक विशुद्ध होता है। ऋजुमति की अपेक्षा विपुलमति मन के सूक्ष्म परिणामों को भी जान सकता है। दोनों में दूसरा अन्तर यह भी है कि ऋजुमति प्रतिपाती है अर्थात् उत्पन्न होने के पश्चात् नष्ट भी हो जाता है किन्तु विपुलमति केवलज्ञान की प्राप्ति तक बना रहता है।^४

मन पर्याय ज्ञान का विषय

(१) द्रव्य की दृष्टि से—मन रूप में परिणत पुद्गल द्रव्य—मनोवर्गणा।

(२) क्षेत्र की दृष्टि से—मनुष्य क्षेत्र।

(३) काल की दृष्टि से—असत्यकाल तक का (पल्योपम का असख्यातवाँ भाग) अतीत और भविष्य।

(४) भाव की दृष्टि से—मनोवर्गणा की अनन्त अवस्थाएँ।

१ तदनन्तमागे मन पर्यायस्य।

—तत्त्वार्थसूत्र १।२६

२ जैनदर्शन—डा० मोहनलाल मेहता

३ नन्दीसूत्र, सूत्र ३१

४ विषुद्धप्रतिपाताभ्या तद्विशेषः।

—तत्त्वार्थसूत्र १।२५

अवधि और मन पर्याय

अवधि और मन पर्यायज्ञान ये दोनों ज्ञान आत्मा से होते हैं। इनके लिए इन्द्रिय और मन की सहायता की आवश्यकता नहीं होती। किन्तु ये दोनों ज्ञान रूपी द्रव्य तक ही सीमित है, इसलिए अपूर्ण अर्थात् विकल प्रत्यक्ष हैं, जबकि केवलज्ञान रूपी-अरूपी सभी द्रव्यों को जानने के कारण सकलप्रत्यक्ष है। अवधि और मन पर्याय में विशुद्धि, क्षेत्र, स्वामी और विषय इन चार दृष्टियों से अन्तर है। मन पर्यायज्ञान अपने विषय को अवधिज्ञान की अपेक्षा विशद् रूप से जानता है, इसलिए वह उससे अधिक विशुद्ध है। यह विशुद्धि विषय की न्यूनाधिकता पर नहीं, विषय की सूक्ष्मता पर अवलम्बित है। महत्त्वपूर्ण यह नहीं है कि अधिक मात्रा में पदार्थों को जाना जाय, पर महत्त्वपूर्ण यह है कि ज्ञेय पदार्थ की सूक्ष्मता का परिज्ञान हो। मनोवर्गणाओं की मन के रूप में परिणत पर्याये अवधिज्ञान का भी विषय बनती हैं तथापि मन पर्याय उन पर्यायों का स्पेशलिस्ट (विशेषज्ञ-सूक्ष्मज्ञ) है। एक डाक्टर वह होता है जो सम्पूर्ण शरीर की चिकित्सा-विधि साधारण रूप से जानता है और एक डाक्टर वह होता है जो आँख का, कान का, दाँत का, एक अवयव विशेष का पूर्ण निष्णात होता है। यही बात अवधि और मन पर्याय की है।

अवधिज्ञान के द्वारा रूपी द्रव्य का सूक्ष्म अंश जितना जाना जाता है उससे अधिक सूक्ष्म अंश मन पर्याय ज्ञान के द्वारा जाना जाता है।

अवधिज्ञान का क्षेत्र अगुल के असख्यातर्वे भाग से लेकर सम्पूर्ण लोक के रूपी पदार्थ है किन्तु मन पर्याय का क्षेत्र मनुष्य लोक ही है।

अवधिज्ञान के स्वामी चारों गति वाले जीव हैं किन्तु मन पर्याय का स्वामी केवल चारित्रवान् श्रमण ही हो सकता है।

अवधिज्ञान का विषय सम्पूर्ण रूपी द्रव्य है (सब पर्याय नहीं) किन्तु मन पर्यायज्ञान का विषय केवल मन है, जो कि रूपी द्रव्य का अनन्तर्वा भाग है।

केवलज्ञान

केवल शब्द का अर्थ एक या सहाय रहित है।^१ ज्ञानावरणीय कर्म के

१ (क) केवलमेग सुद्ध, सगलमसाहारण अणत्त च। —विशेषावश्यक भाष्य ८४

(ख) केवलमिति कोर्थ ? इत्याह—एकमसहायम्, इन्द्रियादिसाहाय्यानपेक्षितत्वात्, तद्भावेऽशेषाद्मस्थिकज्ञाननिवृत्तेर्वा। —विशेषावश्यक भाष्य वृत्ति ८४

नष्ट होने से ज्ञान के अवान्तर भेद मिट जाते हैं और ज्ञान एक हो जाता है, उसके पश्चात् इन्द्रिय और मन के सहयोग की आवश्यकता नहीं होती, एतदर्थ वह केवल कहलाता है।

व्याख्याप्रज्ञप्ति में गौतम ने जिज्ञासा प्रस्तुत की—भगवन् ! केवली इन्द्रिय और मन से जानता है और देखता है ?

भगवान् ने समाधान करते हुए कहा—गौतम ! वह इन्द्रियो से जानता व देखता नहीं है।

गौतम ने पुनः प्रश्न किया—भगवान् ! ऐसा क्यों होता है ?

भगवान् ने उत्तर दिया—गौतम ! केवली पूर्व दिशा में मित को भी जानता है और अमित को भी जानता है, वह इन्द्रिय का विषय नहीं है।^१

केवल शब्द का दूसरा अर्थ शुद्ध है।^२ ज्ञानावरणीय के नष्ट होने से ज्ञान में किञ्चित् मात्र भी अशुद्धि का अंश नहीं रहता है, इसलिए वह 'केवल' कहलाता है।

केवल शब्द का तीसरा अर्थ सम्पूर्ण है।^३ ज्ञानावरणीय के नष्ट होने से ज्ञान में अपूर्णता नहीं रहती है, इसलिए वह 'केवल' कहलाता है।

केवल शब्द का चौथा अर्थ असाधारण है।^४ ज्ञानावरणीय कर्म के नष्ट होने पर जैसा ज्ञान होता है वैसा दूसरा नहीं होता, इसलिए वह 'केवल' कहलाता है।

केवल शब्द का पाँचवाँ अर्थ 'अनन्त' है।^५ ज्ञानावरणीय के नष्ट होने से जो ज्ञान उत्पन्न होता है, वह फिर कदापि आवृत नहीं होता, एतदर्थ वह 'केवल' कहलाता है।

केवल शब्द के उपर्युक्त अर्थ 'सर्वज्ञता' से सम्बन्धित नहीं है। आवरण के पूर्ण रूप से क्षय होने पर ज्ञान एक, शुद्ध, असाधारण और

१ व्याख्याप्रज्ञप्ति ६।१०

२ शुद्धम्-निर्मलम्—सकलावरणमलकलकविगमसम्भूतत्वात् ।

—विशेषावश्यक भाष्यवृत्ति ८४

३ सकलम्-परिपूर्णम् सम्पूर्णज्ञेयग्राहित्वात्—वही ८४

४ असाधारणम्—अनन्य-सदृशम् तादृशापरज्ञानाभावात् ।

—विशेषावश्यक भाष्य वृत्ति ८४

५ अनन्तम्—अप्रतिपातित्वेन विद्यमानपर्यन्तत्वात् ।

—विशेषावश्यक भाष्य वृत्ति ८४

अप्रतिपाती होता है। इसमें किसी भी प्रकार का विवाद नहीं है। विवाद का मुख्य विषय ज्ञान की पूर्णता है। कितने ही तार्किकों का मन्तव्य है कि ज्ञान की पूर्णता का अर्थ बहुश्रुतता है। कितने ही आचार्य ज्ञान की पूर्णता का अर्थ सर्वज्ञता करते हैं।

जैन-परम्परा में केवलज्ञान का अर्थ सर्वज्ञता है। केवलज्ञानी केवल-ज्ञान पैदा होते ही लोक और अलोक दोनों को जानने लगता है।^१ केवल-ज्ञान का विषय सर्वद्रव्य और सर्वपर्याय हैं।^२ कोई भी वस्तु ऐसी नहीं जिसे केवलज्ञानी नहीं जानता हो, कोई भी पर्याय ऐसा नहीं जो केवलज्ञान का विषय न हो। छहो द्रव्यों के वर्तमान, भूत और भविष्य के जितने भी पर्याय हैं सभी केवलज्ञान के विषय हैं। आत्मा की ज्ञानशक्ति का पूर्ण विकास केवलज्ञान है। जब पूर्ण ज्ञान हो जाता है तब अपूर्ण ज्ञान स्वतः नष्ट हो जाता है। इसके सम्बन्ध में पूर्व लिख चुके हैं।

दर्शन और ज्ञानविषयक तीन मान्यताएँ

उपयोग के दो भेद हैं—साकार और अनाकार। साकार उपयोग को ज्ञान कहते हैं और अनाकार उपयोग को दर्शन।^३ साकार का अर्थ सविकल्प है और अनाकार का अर्थ निर्विकल्प है। जो उपयोग वस्तु के विशेष अंश को ग्रहण करता है वह सविकल्प है और जो उपयोग सामान्य अंश को ग्रहण करता है वह निर्विकल्प है।

ज्ञान और दर्शन की मान्यता जैन-साहित्य में अत्यधिक प्राचीन है। ज्ञान को आवृत करने वाले कर्म का नाम ज्ञानावरण है और दर्शन को आच्छादित करने वाले कर्म का नाम दर्शनावरण है। इन कर्मों के क्षयोपशम से ज्ञान और दर्शन गुण प्रकट होते हैं। आगम-साहित्य में यत्र-तत्र ज्ञान के लिए 'जाणइ' और दर्शन के लिए 'पासइ' शब्द व्यवहृत हुआ है।

दिगम्बर आचार्यों का यह अभिमत रहा है कि वहिर्मुख उपयोग ज्ञान

१ (क) जया सव्वत्तण नाण दसण चाभिगच्छई।

तया लोगमलोग च, जिणो जाणइ केवली ॥ —दर्शवर्कालिक ४।२२

(ख) लोक चतुर्दशरज्ज्वात्मकम् 'अलोक च' अनन्त जिणो जानाति केवली, लोकालोको च सर्वं नान्यतरमेवेत्यर्थः ।—दर्शव० हरिमद्रोय वृत्ति पृ० १५६

२ सर्वद्रव्यपर्यायिण केवलस्य ।

—तत्त्वायसूत्र १।३०

३ तत्त्वार्थसूत्र माध्य १।६

है और अन्तर्मुख उपयोग दर्शन है। आचार्य वीरसेन षट्खण्डागम की धवलाटीका में लिखते हैं कि सामान्य-विशेषात्मक बाह्यार्थ का ग्रहण ज्ञान है और तदात्मक आत्मा का ग्रहण दर्शन है।^१ दर्शन और ज्ञान में यही अन्तर है कि दर्शन सामान्य विशेषात्मक आत्मा का उपयोग है—स्वरूप दर्शन है, जबकि ज्ञान आत्मा से इतर प्रमेय का ग्रहण करता है। जिनका यह मन्तव्य है कि सामान्य का ग्रहण दर्शन है और विशेष का ग्रहण ज्ञान है वे प्रस्तुत मत के अनुसार दर्शन और ज्ञान के मत से अनभिज्ञ हैं। सामान्य और विशेष ये दोनों पदार्थ के धर्म हैं। एक के अभाव में दूसरे का अस्तित्व नहीं है। केवल सामान्य और केवल विशेष का ग्रहण करने वाला ज्ञान अप्रमाण है। इसी तरह विशेष व्यतिरिक्त सामान्य का ग्रहण करने वाला दर्शन मिथ्या है।^२ प्रस्तुत मत का प्रतिपादन करते हुए द्रव्यसग्रह की वृत्ति में ब्रह्मदेव ने लिखा है—ज्ञान और दर्शन का दो दृष्टियों से चिन्तन करना चाहिए—तर्कदृष्टि से और सिद्धान्तदृष्टि से। दर्शन को सामान्य-ग्राही मानना तर्कदृष्टि से उचित है किन्तु सिद्धान्तदृष्टि से आत्मा का सही उपयोग दर्शन है और बाह्य अर्थ का ग्रहण ज्ञान है।^३ व्यावहारिकदृष्टि से ज्ञान और दर्शन में भिन्नता है पर नैश्चयिकदृष्टि से ज्ञान और दर्शन में किसी भी प्रकार की भिन्नता नहीं है।^४ सामान्य और विशेष के आधार से ज्ञान और दर्शन का जो भेद किया गया है उसका निराकरण अन्य प्रकार से भी किया गया है। यह अन्य दार्शनिकों को समझाने के लिए सामान्य और विशेष का प्रयोग किया गया है किन्तु जो जैनतत्त्वज्ञान के ज्ञाता हैं उनके लिए आगमिक व्याख्यान ही ग्राह्य है। शास्त्रीय परम्परा के अनुसार आत्मा और इतर का भेद ही वस्तुतः सारपूर्ण है।^५

१ सामान्यविशेषात्मकबाह्यार्थग्रहण ज्ञानम्, तदात्मकस्वरूपग्रहण दर्शनमिति सिद्धम्।

—षट्खण्डागम, धवला टीका १।१।४

२ षट्खण्डागम, धवलावृत्ति १।१।४

३ एव तर्कामिप्रायेण सत्तावलोकनदर्शनं व्याख्यातम्। अत ऊर्ध्वं सिद्धा-तामिप्रायेण कथ्यते। तथाहि उत्तरज्ञानोत्पत्तिनिमित्तं यत् प्रयत्नं तद्रूपं यत् स्वस्यात्मनः परिच्छेदनमवलोकनं तद्दर्शनं भण्यते। तदनन्तरं यद् बहिर्विषये विकल्परूपेण पदार्थग्रहणं तज्ज्ञानमिति वाच्यम्।

—द्रव्यसग्रह वृत्ति गाथा ४४

४ द्रव्यसग्रह वृत्ति गा० ४४

५ द्रव्यसग्रह वृत्ति गा० ४४

उपर्युक्त विचारधारा को मानने वाले आचार्यों की सख्या अधिक नहीं है, अधिकांशतः दार्शनिक आचार्यों ने साकार और अनाकार के भेद को स्वीकार किया है। दर्शन को सामान्यग्राही मानने का तात्पर्य इतना ही है कि उस उपयोग में सामान्य धर्म प्रतिबिम्बित होता है और ज्ञानोपयोग में विशेष धर्म झलकता है। वस्तु में दोनों धर्म हैं पर उपयोग किसी एक धर्म को ही मुख्य रूप से ग्रहण कर पाता है। उपयोग में सामान्य और विशेष का भेद होता है किन्तु वस्तु में नहीं।

काल की दृष्टि से दर्शन और ज्ञान का क्या सम्बन्ध है ? जरा इस प्रश्न पर भी चिन्तन करना आवश्यक है। छद्मस्थो के लिए सभी आचार्यों का एक मत है कि छद्मस्थो को दर्शन और ज्ञान क्रमशः होता है, युगपद् नहीं। केवली में दर्शन और ज्ञान का उपयोग किस प्रकार होता है, इस सम्बन्ध में आचार्यों के तीन मत हैं। प्रथम मत के अनुसार दर्शन और ज्ञान क्रमशः होते हैं। द्वितीय मान्यता के अनुसार दर्शन और ज्ञान युगपद् होते हैं। तृतीय मान्यतानुसार ज्ञान और दर्शन में अभेद है। अर्थात् दोनों एक हैं।

प्रज्ञापना में एक सवाद है। गौतम भगवान् से पूछते हैं—हे भगवन् ! केवली आकार, हेतु, उपमा, दृष्टान्त, वर्ण, सस्थान, प्रमाण और प्रत्यावतारो के द्वारा इस रत्नप्रभापृथ्वी को जिस समय जानता है उस समय देखता है ? और जिस समय देखता है उस समय जानता है ?

भगवान्—हे गौतम ! यह अर्थ समर्थ नहीं है।

गौतम—हे भगवन् ! केवली आकार आदि के द्वारा इस रत्नप्रभा पृथ्वी को जिस समय जानता है उस समय देखता नहीं है और जिस समय देखता है उस समय जानता नहीं है, इसका क्या कारण ?

भगवान्—हे गौतम ! उसका ज्ञान साकार है और उसका दर्शन निराकार है, अतः वह जिस समय जानता है उस समय देखता नहीं है और जिस समय देखता है उस समय जानता नहीं है। इस प्रकार अब सप्तमी पृथ्वी तक, सौधर्मकल्प से लेकर ईषत्प्राग्भार पृथ्वी तक तथा परमाणु पुद्गल से अनन्त प्रदेश स्कन्ध तक जानने का और देखने का क्रम समझना चाहिए।^१

१ केवली ण भते ! इम रयणप्पम पुढ्वि आगारेहि हेतुहि उवमाहि दिट्ठेहि वण्णेहि सठाणेहि पमाणेहि पडोयारेहि, ज समय जाणति त समय पासइ ? ज समय पासइ त समय जाणइ ?

आवश्यक निर्युक्ति,^१ विशेषावश्यक^२ आदि मे भी कहा गया है कि केवली के भी दो उपयोग एक साथ नहीं हो सकते। श्वेताम्बर परम्परा के आगम इस सम्बन्ध मे एक मत है। वे केवली के दर्शन और ज्ञान को युगपद् नहीं मानते।^३

दिगम्बर परम्परा के अनुसार केवलदर्शन और केवलज्ञान युगपद् होते है। इस विषय मे सभी दिगम्बर आचार्य एकमत हैं।^४ उमास्वाति का भी यही अभिमत रहा है कि मति, श्रुत आदि मे उपयोग क्रम से होता है, युगपद् नहीं। केवली मे दर्शन और ज्ञानात्मक उपयोग प्रत्येक क्षण मे युगपद् होता है।^५ नियमसार मे आचार्य कुन्दकुन्द ने स्पष्ट लिखा है कि

गोयमा । णो तिण्ठे समद्धे

'से केणट्ठेण मते । एव वुच्चति—केवली ण इम रयणप्पभ पुढवि आगारेहिं ज समय जाणति नो त समय पासति, ज समय पासति नो त समय जाणति ?

गोयमा । सागारे से णाणे भवति, अणागारे से दसणे भवति । से तेणट्ठेण जाव णो त समय जाणति । एव जाव अहे सत्तम । एव सोहम्मकप्प जाव अच्चुय नेविज्जगविमाणा अणुत्तरविमाणा ईसीपळ्ळार पुढवि परमाणुपोगल दुपदेसिय खव जाव अणतपदेसिय खव ।'

—प्रज्ञापना पद ३० सूत्र ३१६ पृ० ५३१

- १ असरीरा जीवधणा उवउत्ता दसणे य णाणे य ।
सागारमणागार लक्खणमेय तु सिद्धाण ॥
केवलनाणुवउत्ता जाणती सब्बभावगुणभावे ।
पासति सब्बतो खलु, केवलदिट्ठीहिं णताहिं ॥
नाणमि दसणमि य एत्तो एगयरयमि उवउत्ता ।
सब्बस्स केवलिस्सा जुगव दो नत्थि उवओगा ॥

—आवश्यक निर्युक्ति गा० ६७७-६७६

- २ विशेषावश्यक भाष्य

- ३ भगवती सूत्र १८८, तथा भगवती श० १४ उद्दे० १०

- ४ सिद्धाण सिद्धगई केवलणाण च दसण खयिय ।

सम्मतमणाहार, उवजोगाणवकमपउत्ती ॥ —गोम्मटसार, जीवकाण्ड ७३०
दमणपुव्व णाण छदमत्त्याण ण दोण्णि उवउग्गा ।

जुगव जम्हा, केवलिणाहे जुगव तु ते दो वि ॥

—द्रव्यसंग्रह ४४

- ५ मतिज्ञानादिपु चतुर्पु पययिणोपयोगो भवति न युगपद् । सम्मिन्नज्ञानदर्शनस्य तु भगवत केवलिनो युगपद् भवति । —तत्त्वार्थसूत्र भाष्य १।३१

जैसे सूर्य में प्रकाश और ताप एक साथ रहते हैं उसी प्रकार केवली में दर्शन और ज्ञान एक साथ रहते हैं ।^१

तीसरी परम्परा चतुर्थ शताब्दी के महान् दार्शनिक आचार्य सिद्धसेन दिवाकर की है । उन्होंने सन्मति तर्क प्रकरण में लिखा है कि मन पर्याय तक तो ज्ञान और दर्शन का भेद सिद्ध कर सकते हैं किन्तु केवलज्ञान और केवलदर्शन में भेद सिद्ध करना सम्भव नहीं है ।^२ दर्शनावरण और ज्ञानावरण का युगपद् क्षय होता है । उस क्षय से होने वाले उपयोग में 'यह प्रथम होता है, यह बाद में होता है' इस प्रकार का भेद किस प्रकार से किया जा सकता है ?^३ कैवल्य की प्राप्ति जिस समय होती है उस समय सर्वप्रथम मोहनीय कर्म का क्षय होता है, उसके पश्चात् ज्ञानावरण, दर्शनावरण और अन्तराय का युगपद् क्षय होता है । जब दर्शनावरण और ज्ञानावरण दोनों के क्षय में काल का भेद नहीं है तब यह किस प्रकार कहा जा सकता है कि प्रथम केवलदर्शन होता है फिर केवलज्ञान । इस समस्या के समाधान के लिए कोई यह माने कि दोनों का युगपद् सद्भाव है, तो यह भी उचित नहीं है क्योंकि एक साथ दो उपयोग नहीं हो सकते । इस समस्या का सबसे सरल व तर्कसंगत समाधान यह है कि केवली अवस्था में दर्शन और ज्ञान में भेद नहीं होता । दर्शन और ज्ञान को पृथक्-पृथक् मानने से एक समस्या और उत्पन्न होती है । यदि केवली एक ही क्षण में सभी कुछ जान लेता है तो उसे सदा के लिए सब कुछ जानते रहना चाहिए । यदि उसका ज्ञान सदा पूर्ण नहीं है तो वह सर्वज्ञ कैसा ?^४ यदि उसका ज्ञान सदैव पूर्ण है तो क्रम और अक्रम का प्रश्न ही उत्पन्न नहीं होता । वह सदा एकरूप है । वहाँ पर दर्शन और ज्ञान में किसी भी प्रकार

- १ जुगव वट्टइ नाण, केवलणाणिस्स दसणं च तहा ।
दिणयरपयासतापं जह वट्टइ तह मुणेयव्व ॥ —नियमसार, गाथा १५६
- २ मणपज्जवणाणतो णाणस्स यं दरिसणस्स यं विनेसो ।
केवलणाणं पुणं दसणं ति णाणं ति यं समाणं ॥ —सन्मति प्रकरण २।३
- ३ दसणणाणावरणक्खए समाणम्मि कत्तस्स पुट्ठवर ।
होज्जं सम उप्पाओ हेदि दुए जत्थि उवओगा ॥ —सन्मति प्रकरण २।६
- ४ जइ सव्व सायार जाणइ एक्कसमएणं सव्वण्णू ।
जुज्जइ सया वि एव अहवा सव्वं ण याणाइ ॥ —सन्मति प्रकरण २।१०

का कोई अन्तर नहीं है। ज्ञान सविकल्प है और दर्शन निर्विकल्पक है—इस प्रकार का भेद आवरणरूप कर्म के क्षय के पश्चात् नहीं रहता।^१ जहाँ पर उपयोग की अपूर्णता है वही पर सविकल्पक और निर्विकल्पक का भेद होता है। पूर्ण उपयोग होने पर किसी भी प्रकार का भेद नहीं होता। एक समस्या और है, वह यह है कि ज्ञान हमेशा दर्शनपूर्वक होता है किन्तु दर्शन ज्ञानपूर्वक नहीं होता।^२ केवली को जब एक बार सम्पूर्ण ज्ञान हो जाता है तब फिर दर्शन नहीं हो सकता, क्योंकि दर्शन ज्ञानपूर्वक नहीं होता, एतदर्थ ज्ञान और दर्शन का क्रमभाव नहीं घट सकता।

दिगम्बर परम्परा में केवल युगपत्-पक्ष ही मान्य रहा है, श्वेताम्बर परम्परा में इसकी क्रम, युगपत् और अभेद ये तीन धाराएँ बनीं। इन तीनों धाराओं का विक्रम की सत्रहवीं शताब्दी के महान् तार्किक यशोविजय जी ने नयदृष्टि से समन्वय किया है।^३ ऋजुसूत्रनय की दृष्टि से क्रमिक पक्ष सगत है। यह दृष्टि वर्तमान समय को ग्रहण करती है। प्रथम समय का ज्ञान कारण है और द्वितीय समय का दर्शन उसका कार्य है। ज्ञान और दर्शन में कारण और कार्य का क्रम है। व्यवहारनय भेदस्पर्शी है। उसकी दृष्टि से युगपत्-पक्ष भी सगत है। सग्रहनय अभेद-स्पर्शी है। उसकी दृष्टि से अभेद-पक्ष भी सगत है। तर्कदृष्टि से देखने पर इन तीनों धाराओं में अभेद-पक्ष अधिक युक्तिसगत लगता है।

दूसरा दृष्टिकोण आगमिक है, उसका प्रतिपादन स्वभाव-स्पर्शी है। प्रथम समय में वस्तुगत भिन्नताओं को जानना और दूसरे समय में भिन्नतागत अभिन्नता को जानना स्वभाव-सिद्ध है। ज्ञान का स्वभाव ही इस प्रकार है। भेद में अभेद और अभेद में भेद समाया हुआ है तथापि भेद-प्रधान ज्ञान और अभेद-प्रधान दर्शन का समय एक नहीं होता।

१ परिसुद्ध सायार, अवियत्त दसण अणायार ।

ण य खीणावरणिज्जे, जुज्जइ सुवियत्तमवियत्त ॥ —सन्मति प्रकरण २।११

२ दसणपुव्व णाण णाणणिमित्त तु दसण णत्थि ।

तेण मुविणिच्छियामो दसणणाणा ण अणत्त ॥

—वही २।२२

३ ज्ञानबिन्दु

उपसंहार

इस प्रकार आगमयुग से लेकर दार्शनिकयुग तक ज्ञानवाद पर गहराई से चिन्तन किया गया है। यदि उस पर विस्तार के साथ लिखा जाय तो एक विराट्काय स्वतन्त्र ग्रन्थ तैयार हो सकता है, पर संक्षेप में ही प्रस्तुत निबन्ध में प्रकाश डाला गया है, जिससे प्रबुद्ध पाठकों को यह परिज्ञात हो सके कि जैन दार्शनिकों ने ज्ञानवाद पर कितना स्पष्ट विचार प्रस्तुत किया है।

□ प्रमाण : एक अध्ययन

- आगम साहित्य मे प्रमाण वर्णन
- प्रत्यक्ष
- अनुमान
- पूर्ववत्
- शेषवत्
- दृष्टसाधर्म्यवत्
- अनुमान के अवयव
- उपमान
- आगम
- प्रमाण का लक्षण
- ज्ञान की करणता
- प्रमाण की परिभाषा का विकास
- ज्ञान और प्रमाण
- प्रमाण का नि तत्त्व
- ज्ञान का प्रामाण्य
- प्रमाण का फल
- प्रमाण सख्या
- प्रत्यक्ष का लक्षण
- प्रत्यक्ष के दो प्रकार
- परोक्ष
- चार्वाक का खण्डन
- स्मरण-स्मृति
- प्रत्यभिज्ञान
- तर्क
- अनुमान
- स्वार्थानुमान
- साधन
- परार्थानुमान
- परार्थानुमान के अवयव
- प्रतित्ता
- हेतु
- उदाहरण
- उपनय
- निगमन
- आगम

उपसंहार

इस प्रकार आगमयुग से लेकर दार्शनिकयुग तक ज्ञानवाद पर गहराई से चिन्तन किया गया है। यदि उस पर विस्तार के साथ लिखा जाय तो एक विराट्काय म्वतय ग्रन्थ तैयार हो सकता है, पर संक्षेप में ही प्रस्तुत निबन्ध में प्रकाश डाला गया है, जिससे प्रबुद्ध पाठको को यह परिज्ञात हो सके कि जैन दार्शनिकों ने ज्ञानवाद पर कितना स्पष्ट विचार प्रस्तुत किया है।

□ प्रमाण : एक अध्ययन

- आगम साहित्य में प्रमाण वर्णन
- प्रत्यक्ष
- अनुमान
- पूर्ववत्
- शेषवत्
- दृष्टसाधर्म्यवत्
- अनुमान के अवयव
- उपमान
- आगम
- प्रमाण का लक्षण
- ज्ञान की करणता
- प्रमाण की परिभाषा का विकास
- ज्ञान और प्रमाण
- प्रमाण का नि तत्त्व
- ज्ञान का प्रामाण्य
- प्रमाण का फल
- प्रमाण सत्या
- प्रत्यक्ष का लक्षण
- प्रत्यक्ष के दो प्रकार
- परोक्ष
- चार्वाक का खण्डन
- स्मरण-स्मृति
- प्रत्यभिज्ञान
- तर्क
- अनुमान
- स्वार्थानुमान
- साधन
- परार्थानुमान
- परार्थानुमान के अवयव
- प्रतिज्ञा
- हेतु
- उदाहरण
- उपनय
- निगमन
- आगम

आगम साहित्य मे प्रमाण-वर्णन

आगम साहित्य मे प्रमाण के सम्बन्ध मे विस्तार से चर्चा है। स्वतन्त्र रूप से प्रमाण के सम्बन्ध मे चिन्तन किया गया है।

भगवती सूत्र^१ का मधुर प्रसंग है। गणधर गौतम ने भगवान् महावीर के समक्ष जिज्ञासा प्रस्तुत की—भगवन् ! जिस प्रकार केवली अन्तिम शरीरी (जो इसी भव मे मुक्त होने वाला हो और वर्तमान शरीर के पश्चात् फिर कभी शरीर धारण नहीं करेगा) को जानते है। उसी प्रकार क्या छद्मस्थ भी जानते हैं ?

भगवान् महावीर ने समाधान करते हुए कहा—गौतम ! वे अपने आप नहीं जान सकते, या तो किसी से श्रवण कर जानते है या प्रमाण से जानते हैं।

गौतम ने पुन प्रश्न किया—किससे सुनकर ?

उत्तर दिया गया—केवली से ।

पुन प्रश्न उद्बुद्ध हुआ—किस प्रमाण से जानते है ?

उत्तर दिया गया—प्रमाण चार प्रकार के कहे गये है—प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान और आगम। इनके विषय मे जैसा अनुयोगद्वारा मे वर्णन है उसी प्रकार यहाँ पर भी समझना चाहिए।

स्थानाङ्ग सूत्र मे प्रमाण और हेतु इन दो शब्दों का प्रयोग हुआ है। निक्षेप पद्धति की दृष्टि से प्रमाण के द्रव्य प्रमाण, क्षेत्र प्रमाण, काल प्रमाण और भाव प्रमाण,^२ ये चार भेद किये गये है।

१ गोयमा णो तिणट्ठे समट्ठे । सोच्चा जाणत्ति पासत्ति पमाणतो वा । से किं त सोच्चा ? केवलित्स वा, केवलिसावयस्स वा केवलिसावियाए वा, केवलिसावसगस्स वा केवलीउवासियाए वा से त सोच्चा । से किं त पमाण ? पमाणे चउव्विहे पणत्ते । त जहा—पच्चक्खे, अणुमाणे, ओवम्मो, आगमे जहा अणुओ-गहारे तहा णेयव्व पमाण । —भगवती सूत्र ५।३।१६१-१६२

२ चउव्विहे पमाणे पणत्ते त जहा—दव्वप्पमाणे, खेत्तप्पमाणे, कालप्पमाणे, भाव-प्पमाणे । —स्थानाङ्ग ३२१

स्थानाङ्ग मे जहाँ पर हेतु शब्द का प्रयोग है वहाँ पर भी प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान और आगम ये चार भेद मिलते हैं।^१

कही-कही पर प्रमाण के तीन भेद भी प्राप्त होते हैं। वहाँ पर प्रमाण के स्थान पर व्यवसाय शब्द का प्रयोग हुआ है। व्यवसाय का अर्थ निश्चय है। निश्चयात्मक ज्ञान ही प्रमाण है। व्यवसाय के तीन प्रकार हैं—प्रत्यक्ष, प्रात्ययिक और आनुगामिक।^२

प्रमाण के भेदों के सम्बन्ध मे विविध परम्पराएँ हैं। कही पर तीन का उल्लेख है तो कही पर चार का वर्णन है। सांख्यदर्शन ने तीन प्रमाण माने हैं, और न्यायदर्शन ने चार। ये दोनों परम्पराएँ स्थानाङ्ग मे प्राप्त होती है।

अनुयोगद्वार मे प्रमाण की विस्तार से चर्चा है। उस चर्चा का संक्षेप मे सारांश इस प्रकार है—

प्रत्यक्ष

प्रत्यक्ष प्रमाण के दो भेद है—इन्द्रियप्रत्यक्ष और नोइन्द्रियप्रत्यक्ष। इन्द्रियप्रत्यक्ष के (१) श्रोत्रेन्द्रियप्रत्यक्ष, (२) चक्षुरिन्द्रियप्रत्यक्ष, (३) घ्राणेन्द्रियप्रत्यक्ष, (४) जिह्वेन्द्रियप्रत्यक्ष, और (५) स्पर्शनेन्द्रिय-प्रत्यक्ष ये पाँच भेद है।

नोइन्द्रियप्रत्यक्ष के (१) अवधिप्रत्यक्ष (२) मन पर्ययप्रत्यक्ष और (३) केवलप्रत्यक्ष, ये तीन भेद है।

पाँच इन्द्रियो मे मानसप्रत्यक्ष का समावेश कर लिया है, इसलिए मानसप्रत्यक्ष को स्वतन्त्र रूप से नहीं गिनाया है। बाद के दार्शनिकों ने इसको स्वतन्त्र रूप से स्थान दिया है।

१ अहवा हेऊ चउव्विहे पणत्ते, त जहा—पच्चक्खे, अणुमाणे, ओवम्मे, आगमे।

—स्थानाङ्ग ३३८

२ (क) तिबिहे ववसाए पणत्ते, त जहा—पच्चक्खे, पच्चइए, अणुगामिए।

—स्थानाङ्ग १८५

(ख) व्यवसायो निश्चय स च प्रत्यक्ष अवधिमन पर्ययकेवलारय प्रत्ययात् इन्द्रियानिन्द्रियलक्षणात् निमित्ताज्जात प्रात्याध्यमग्न्यादिकमनु-
गच्छति साध्याभावे न भवति योधुमादिहेतु सो
गामिकम् अनुमानम्, तद् यो व्यवसाय आनुगामिकं
स्वयदर्शनलक्षण प्रात्ययिक आप्तवचनप्रभव

प्रमाण : एक अध्ययन

आगम साहित्य मे प्रमाण-वर्णन

आगम साहित्य मे प्रमाण के सम्बन्ध मे विस्तार से चर्चा है। स्वतन्त्र रूप से प्रमाण के सम्बन्ध मे चिन्तन किया गया है।

भगवती सूत्र^१ का मधुर प्रसंग है। गणधर गौतम ने भगवान महावीर के समक्ष जिज्ञासा प्रस्तुत की—भगवन् ! जिस प्रकार केवली अन्तिम शरीरी (जो इसी भव मे मुक्त होने वाला हो और वर्तमान शरीर के पश्चात् फिर कभी शरीर धारण नहीं करेगा) को जानते हैं। उसी प्रकार क्या छद्मस्थ भी जानते हैं ?

भगवान् महावीर ने समाधान करते हुए कहा—गौतम ! वे अपने आप नहीं जान सकते, या तो किसी से श्रवण कर जानते हैं या प्रमाण से जानते हैं।

गौतम ने पुन प्रश्न किया—किससे सुनकर ?

उत्तर दिया गया—केवली से ।

पुन प्रश्न उद्बुद्ध हुआ—किस प्रमाण से जानते हैं ?

उत्तर दिया गया—प्रमाण चार प्रकार के कहे गये हैं—प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान और आगम। इनके विषय मे जैसा अनुयोगद्वारा मे वर्णन है उसी प्रकार यहाँ पर भी समझना चाहिए।

स्थानाङ्ग सूत्र मे प्रमाण और हेतु इन दो शब्दों का प्रयोग हुआ है। निक्षेप पद्धति की दृष्टि से प्रमाण के द्रव्य प्रमाण, क्षेत्र प्रमाण, काल प्रमाण और भाव प्रमाण,^२ ये चार भेद किये गये हैं।

१ गौयमा णो तिणट्ठे समट्ठे । सोच्चा जाणत्ति पासत्ति पमाणतो वा । से किं त सोच्चा ? केवलस्स वा, केवलिसावयस्स वा केवलिसावियाए वा, केवलिसावसगस्स वा केवलीउवासियाए वा से त सोच्चा । से किं त पमाण ? पमाणे चउव्विहे पणत्ते । त जहा—पच्चक्खे, अणुमाणे, ओवप्पे, आगमे जहा अणुओ-ग्हारे तहा णेयव्व पमाण । —भगवती सूत्र ५।३।१६१-१६२

२ चउव्विहे पमाणे पणत्ते त जहा—दव्वप्पमाणे, खेत्तप्पमाणे, कालप्पमाणे, भाव-प्पमाणे । —स्थानाङ्ग ३२१

स्थानाङ्ग मे जहाँ पर हेतु शब्द का प्रयोग है वहाँ पर भी प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान और आगम ये चार भेद मिलते हैं।^१

कही-कही पर प्रमाण के तीन भेद भी प्राप्त होते हैं। वहाँ पर प्रमाण के स्थान पर व्यवसाय शब्द का प्रयोग हुआ है। व्यवसाय का अर्थ निश्चय है। निश्चयात्मक ज्ञान ही प्रमाण है। व्यवसाय के तीन प्रकार हैं—प्रत्यक्ष, प्रात्ययिक और आनुगामिक।^२

प्रमाण के भेदों के सम्बन्ध मे विविध परम्पराएँ हैं। कही पर तीन का उल्लेख है तो कही पर चार का वर्णन है। सांख्यदर्शन ने तीन प्रमाण माने हैं, और न्यायदर्शन ने चार। ये दोनों परम्पराएँ स्थानाङ्ग मे प्राप्त होती हैं।

अनुयोगद्वार मे प्रमाण की विस्तार से चर्चा है। उस चर्चा का संक्षेप मे सारांश इस प्रकार है—

प्रत्यक्ष

प्रत्यक्ष प्रमाण के दो भेद हैं—इन्द्रियप्रत्यक्ष और नोइन्द्रियप्रत्यक्ष। इन्द्रियप्रत्यक्ष के (१) श्रोत्रेन्द्रियप्रत्यक्ष, (२) चक्षुरिन्द्रियप्रत्यक्ष, (३) घ्राणेन्द्रियप्रत्यक्ष, (४) जिह्वेन्द्रियप्रत्यक्ष, और (५) स्पर्शनेन्द्रिय-प्रत्यक्ष ये पाँच भेद हैं।

नोइन्द्रियप्रत्यक्ष के (१) अवधिप्रत्यक्ष (२) मन पर्ययप्रत्यक्ष और (३) केवलप्रत्यक्ष, ये तीन भेद हैं।

पाँच इन्द्रियो मे मानसप्रत्यक्ष का समावेश कर लिया है, इसलिए मानसप्रत्यक्ष को स्वतन्त्र रूप से नहीं गिनाया है। बाद के दार्शनिकों ने इसको स्वतन्त्र रूप से स्थान दिया है।

१ अहंता हेक चउत्विहे पणत्ते, त जहा—पच्चक्खे, अणुमाणे, ओवम्मै, आगमे ।

—स्थानाङ्ग ३३८

२ (क) तिविहे ववसाए पणत्ते, त जहा—पच्चक्खे, पच्चइए, अणुगामिए ।

—स्थानाङ्ग १८५

(ख) व्यवसायो निश्चय स च प्रत्यक्ष अवधिमन पर्ययकेवलाह्य प्रत्ययात् इन्द्रियानिन्द्रियलक्षणात् निमित्ताज्जात प्रात्ययिक साध्यमन्यादिकमनु-गच्छति साध्याभावे न भवति योधूमादिहेतु सौजुगामी ततो जातम् आनु-गामिकम् अनुमानम्, तद् यो व्यवसाय आनुगामिक एवेति । अथवा प्रत्यक्ष स्वयदर्शनलक्षण प्रात्ययिक आप्तवचनप्रभव तृतीयस्तथैवेति ।

—स्थानाङ्ग, अमयदेववृत्ति

अनुमान

अनुमान प्रमाण के पूर्ववत्, शेषवत् और दृष्टसाधर्म्यवत् ये तीन भेद किये गये हैं। न्यायदर्शन^१, बौद्धदर्शन^२ और सांख्यदर्शन^३ ने भी ये तीन भेद माने हैं।

पूर्ववत्

पूर्वपरिचित हेतु द्वारा पूर्वपरिचित पदार्थ का ज्ञान करना पूर्ववत् अनुमान है। एक माता अपने पुत्र को बाल्यकाल में देखती है। पुत्र कहीं विदेश चला गया, वर्षों के पश्चात् वह लौटता है किन्तु कुछ समय तक माता उसे पहचान नहीं पाती किन्तु उसके शरीर पर कोई चिह्न देखकर शीघ्र ही उसे स्मृति हो आती है कि यह मेरा ही पुत्र है। यह है पूर्ववत् अनुमान^४।

शेषवत्

शेषवत् अनुमान के (१) कार्य से कारण का अनुमान, (२) कारण से कार्य का अनुमान, (३) गुण से गुणी का अनुमान, (४) अवयव से अवयवी का अनुमान, (५) आश्रित से आश्रय का अनुमान। ये पाँच प्रकार हैं।

कार्य से कारण का अनुमान जैसे—शब्द से शख का, ताड़न से भेरी का, ठक्कित से वृषभ का अनुमान करना।

कारण से कार्य का अनुमान जैसे—तन्तु से ही पट होता है, पट से तन्तु नहीं, मिट्टी के पिण्ड से ही घड़ा बनता है, घड़े से मिट्टी का पिण्ड नहीं इत्यादि कारणों से कार्य-व्यवस्था करना।

गुण से गुणी का अनुमान जैसे—कसौटी से सोने का, गन्ध से पुष्प का, रस से लवण का, आस्वाद से मदिरा का, स्पर्श से वस्त्र का अनुमान करना।

१ न्यायसूत्र १।१।५

२ उपायहृदय पृ० १३

३ सांख्यकारिका ५-६

४ माया पुत्त जहा नट्ठ जुवाण पुणरागय,

काई पच्चमिजाणेज्जा, युव्वलिणेण केणई।

त जहा—खत्तेण वा वण्णेण वा लच्छणेण वा मसेण वा तिलएण वा।

—अनुयोगद्वार सूत्र, प्रमाण प्रकरण

अवयव से अवयवी का अनुमान जैसे—शृंग से भैंसे का, दाँत से हाथी का, दाढ़ से वराह का, पख से मयूर का, खुर से घोड़े का, केसर से सिंह का अनुमान किया जाता है।

आश्रित से आश्रय का अनुमान जैसे—धूम से अग्नि का, बगुले की पक्ति से पानी का, बादलो से वृष्टि का, शीलवृत्त से कुलपुत्र का अनुमान किया जाता है।

कारण और कार्य को लेकर दो भेद किये हैं पर गुण और गुणी, अवयव और अवयवी, आश्रित और आश्रय के दो-दो भेद नहीं किये गये हैं, इसके पीछे क्या रहस्य है यह आगम मर्मज्ञो के लिए चिन्तनीय है।

दृष्टसाधर्म्यवत्

सामान्यदृष्ट और विशेषदृष्ट इस प्रकार इसके दो भेद हैं। किसी एक वस्तु के दर्शन से सजातीय सभी प्रकार की वस्तुओं का ज्ञान करना, या जाति के ज्ञान से किसी विशेष पदार्थ का ज्ञान करना सामान्यदृष्ट अनुमान है। एक पुरुष को देखकर सभी पुरुषों का ज्ञान करना, या पुरुष जाति के ज्ञान से पुरुष विशेष का ज्ञान करना सामान्यदृष्ट अनुमान है।

अनेक वस्तुओं में से किसी एक वस्तु को अलग करके उसका परिज्ञान करना विशेषदृष्ट अनुमान कहलाता है। जैसे एक स्थान पर सैकड़ों पुरुष खड़े हों, उनमें से किसी विशेष पुरुष को पहचानना कि यह वही पुरुष है जिसे पूर्व मैंने अमुक स्थान पर देखा था।

सामान्यदृष्ट उपमान के समान है और विशेषदृष्ट प्रत्यभिज्ञान के समान है।

अनुयोगद्वार में काल की दृष्टि से अनुमान के तीन भेद किये हैं। वे इस प्रकार हैं —

(१) अतीतकाल ग्रहण

घास व अन्य वनस्पतियों से लहलहाती पृथ्वी, जल से छलछलाते हुए कुण्ड, तालाव, नदी आदि को देखकर यह अनुमान करना यहाँ पर वर्षा बहुत अच्छी हुई।

(२) प्रत्युत्पन्नकाल ग्रहण

भिक्षा के समय सुगमता से अच्छी तरह में भिक्षा खूब प्राप्त होने पर यह अनुमान करना कि यहाँ पर सुभिक्षा है।

अनुमान

अनुमान प्रमाण के पूर्ववत्, शेषवत् और दृष्टसाधर्म्यवत् ये तीन भेद किये गये हैं। न्यायदर्शन^१, बौद्धदर्शन^२ और सांख्यदर्शन^३ ने भी ये तीन भेद माने हैं।

पूर्ववत्

पूर्वपरिचित हेतु द्वारा पूर्वपरिचित पदार्थ का ज्ञान करना पूर्ववत् अनुमान है। एक माता अपने पुत्र को बाल्यकाल में देखती है। पुत्र कहीं विदेश चला गया, वर्षों के पश्चात् वह लौटता है किन्तु कुछ समय तक माता उसे पहचान नहीं पाती किन्तु उसके शरीर पर कोई चिह्न देखकर शीघ्र ही उसे स्मृति हो आती है कि यह मेरा ही पुत्र है। यह है पूर्ववत् अनुमान^४।

शेषवत्

शेषवत् अनुमान के (१) कार्य से कारण का अनुमान, (२) कारण से कार्य का अनुमान, (३) गुण से गुणी का अनुमान, (४) अवयव से अवयवी का अनुमान, (५) आश्रित से आश्रय का अनुमान। ये पाँच प्रकार हैं।

कार्य से कारण का अनुमान जैसे—शब्द से शब्द का, ताड़न से भेरी का, ढक्कन से वृषभ का अनुमान करना।

कारण से कार्य का अनुमान जैसे—तन्तु से ही पट होता है, पट से तन्तु नहीं, मिट्टी के पिण्ड से ही घड़ा बनता है, घड़े से मिट्टी का पिण्ड नहीं इत्यादि कारणों से कार्य-व्यवस्था करना।

गुण से गुणी का अनुमान जैसे—कसौटी से सोने का, गन्ध से पुष्प का, रस से लवण का, आस्वाद से मदिरा का, स्पर्श से वस्त्र का अनुमान करना।

१ न्यायसूत्र १।१।५

२ उपायहृदय पृ० १३

३ सांख्यकारिका ५-६

४ माया पुत्र जहाँ नट्ट जुवाण पुणरागय,

काई पञ्चमिजाणेज्जा, पुण्वलिणेण केणई।

त जहाँ—खत्तेण वा वण्णेण वा लच्छणेण वा मसेण वा तिलएण वा।

—अनुयोगद्वार सूत्र, प्रमाण प्रकरण

अवयव से अवयवी का अनुमान जैसे—शृंग से भैंसे का, दाँत से हाथी का, दाढ़ से बराह का, पख से मयूर का, खुर से घोड़े का, केसर से सिंह का अनुमान किया जाता है ।

आश्रित से आश्रय का अनुमान जैसे—धूम से अग्नि का, बगुले की पक्ति से पानी का, बादलो से वृष्टि का, शीलवृत्त से कुलपुत्र का अनुमान किया जाता है ।

कारण और कार्य को लेकर दो भेद किये हैं पर गुण और गुणी, अवयव और अवयवी, आश्रित और आश्रय के दो-दो भेद नहीं किये गये हैं, इसके पीछे क्या रहस्य है यह आगम मर्मज्ञो के लिए चिन्तनीय है ।

६ धर्म्यवत्

सामान्यदृष्ट और विशेषदृष्ट इस प्रकार इसके दो भेद है । किसी एक वस्तु के दर्शन से सजातीय सभी प्रकार की वस्तुओं का ज्ञान करना, या जाति के ज्ञान से किसी विशेष पदार्थ का ज्ञान करना सामान्यदृष्ट अनुमान है । एक पुरुष को देखकर सभी पुरुषों का ज्ञान करना, या पुरुष जाति के ज्ञान से पुरुष विशेष का ज्ञान करना सामान्यदृष्ट अनुमान है ।

अनेक वस्तुओं में से किसी एक वस्तु को अलग करके उसका परिज्ञान करना विशेषदृष्ट अनुमान कहलाता है । जैसे एक स्थान पर सैकड़ों पुरुष खड़े हों, उनमें से किसी विशेष पुरुष को पहचानना कि यह वही पुरुष है जिसे पूर्व मैंने अमुक स्थान पर देखा था ।

सामान्यदृष्ट उपमान के समान है और विशेषदृष्ट प्रत्यभिज्ञान के समान है ।

अनुयोगद्वार में काल की दृष्टि से अनुमान के तीन भेद किये हैं । वे इस प्रकार हैं —

(१) अतीतकाल ग्रहण

घास व अन्य वनस्पतियों से लहलहाती पृथ्वी, जल से छलछलाते हुए कुण्ड, तालाव, नदी आदि को देखकर यह अनुमान करना यहाँ पर वर्षा बहुत अच्छी हुई ।

(२) प्रत्युत्पन्नकाल ग्रहण

भिक्षा के समय सुगमता से अच्छी तरह में भिक्षा खूब प्राप्त होने पर यह अनुमान करना कि यहाँ पर सुभिक्ष है ।

(३) अनागत काल ग्रहण

उमड-धुमडकर घनघोर घटाएँ आरही हो, विजली कौध रही हो, मेघ की गभीर गर्जना हो रही हो, रक्त और स्निग्ध सध्या फूल रही हो इन सभी को देखकर यह जान लेना कि अत्यधिक वर्षा होगी ।

इन तीन लक्षणों से विपरीत लक्षणों को देखकर विपरीत अनुमान भी किया जा सकता है । सूखे जगलो को देखकर अनावृष्टि का, भिक्षा प्राप्त न होने पर दुर्भिक्ष का, वर्षा के लक्षणों को न देखकर वर्षा के अभाव का अनुमान किया जा सकता है ।

अनुमान के अवयव

यद्यपि मूल आगमों में अवयव की चर्चा नहीं है । दूसरों को समझाने के लिए अनुमान के हिस्सों का प्रयोग करना अवयव का अर्थ है । अनुमान का प्रयोग किस प्रकार करना चाहिए, वाक्यों की सगति उसके लिए किस प्रकार बैठानी चाहिए, अधिक से अधिक वाक्यों के कितने प्रयोग हो सकते हैं, कम से कम कितने वाक्यों का प्रयोग होना चाहिए । अवयव की चर्चा में इन सभी पर विचार किया गया है । दशवैकालिकनिर्युक्ति में अवयवों की चर्चा करते हुए दो से लेकर दस अवयवों के प्रयोग का समर्थन किया है ।^१ दस अवयवों का दो प्रकार से प्रयोग बतलाया गया है ।^२ दो अवयवों की परिगणना करते हुए उदाहरण का नाम दिया है, हेतु का नहीं ।

दो—प्रतिज्ञा, उदाहरण

तीन—प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण

पाँच—प्रतिज्ञा, हेतु, दृष्टान्त, उपसहार, निगमन

(१) दस—प्रतिज्ञा, प्रतिज्ञाविशुद्धि, हेतु, हेतुविशुद्धि, दृष्टान्त, दृष्टान्तविशुद्धि, उपसहार, उपसहारविशुद्धि, निगमन, निगमनविशुद्धि ।

(२) दस—प्रतिज्ञा, प्रतिज्ञाविभक्ति, हेतु, हेतुविभक्ति, विपक्ष, प्रतिषेध, दृष्टान्त, आशका, तत्प्रतिषेध, निगमन ।

स्मरण रखना चाहिए कि दो, तीन और पाँच अवयवों के नाम वे ही

१ कथ्यइ पचावयवय दसहा वा सन्वहा ण पडिक्कृत्यति ।

—दशवैकालिक निर्युक्ति ५०

२ दशवैकालिक निर्युक्ति ६२

हैं जिनकी चर्चा अन्य दार्शनिकों ने भी की है^१ किन्तु दस अवयवों के नामों का वर्णन आर्य भद्रबाहु के अतिरिक्त कहीं भी नहीं मिलता है।^२

उपमान

साधर्म्योपनीत और वैधर्म्योपनीत ये उपमान के दो भेद हैं।

साधर्म्योपनीत तीन प्रकार का है—(१) किञ्चित् साधर्म्योपनीत, (२) प्रायः साधर्म्योपनीत और (३) सर्वसाधर्म्योपनीत।

किञ्चित् साधर्म्योपनीत—जैसा—आदित्य है वैसा खद्योत है, जैसा खद्योत है वैसा आदित्य है। जैसा चन्द्र है वैसा कुमुद है, जैसा कुमुद है वैसा चन्द्र है। ये उदाहरण किञ्चित् साधर्म्योपनीत उपमान के हैं, आदित्य और खद्योत का, कुमुद और चन्द्र का किञ्चित् साधर्म्य है।

प्रायः साधर्म्योपनीत—जिस प्रकार गौ है वैसा गवय है, जिस प्रकार गवय है वैसा गौ है। गौ और गवय का यहाँ पर अत्यधिक साधर्म्य है।

सर्वसाधर्म्योपनीत—किसी व्यक्ति की उपमा अन्य किसी व्यक्ति से न देकर उसी व्यक्ति से दी जाती है तब वह सर्वसाधर्म्योपनीत उपमान होता है, इन्द्र इन्द्र ही है, तीर्थंकर तीर्थंकर ही है, चक्रवर्ती चक्रवर्ती ही है।

वैधर्म्योपनीत के भी तीन भेद हैं—किञ्चिद् वैधर्म्योपनीत, प्रायो-वैधर्म्योपनीत, और सर्ववैधर्म्योपनीत।

किञ्चिद्वैधर्म्योपनीत—जैसे शाबलेय है वैसा बाहुलेय नहीं है, जैसा बाहुलेय है वैसा शाबलेय नहीं है।

प्रायोवैधर्म्योपनीत—जैसा वायस (कौआ) है वैसा पायस (दूध) नहीं है। जैसा पायस है वैसा वायस नहीं है।

सर्ववैधर्म्योपनीत—जैसे उत्तम पुरुष ने उत्तम पुरुष के समान ही कार्य किया। नीच ने नीच के समान ही कार्य किया। डा० मोहनलाल जी मेहता का मन्तव्य है कि ये उदाहरण ठीक नहीं हैं, कोई ऐसा उदाहरण देना चाहिए, जिसमें दो विरोधी वस्तुएं हों। नीच और सज्जन, दास और स्वामी आदि उदाहरण दिये जा सकते हैं।^३

१ प्रतिग्रहेत्तदाहरणोपनय निगमनान्यवयवा ।

२ देखिए—जैनदर्शन डा० मोहनलाल मेहता पृ० २५०

३ जैनदर्शन, डा० मोहनलाल मेहता पृ० २५१

आगम

आगम के लौकिक और लोकोत्तर ये दो भेद किये गये हैं—लौकिक आगम महाभारत, रामायण आदि और लोकोत्तर आगम सर्वज्ञ-सर्वदर्शी द्वारा प्ररूपित आचाराग, सूत्रकृताङ्ग, समवायाङ्ग, भगवती आदि हैं ।^१

लोकोत्तर आगम के सुत्तागम, अत्थागम और तदुभयागम ये तीन भेद भी किये गये हैं ।^२

एक अन्य दृष्टि से आगम के तीन प्रकार और मिलते हैं—आत्मागम अनन्तरागम और परम्परागम ।^३ आगम के अर्थरूप और सूत्ररूप ये दो प्रकार हैं । तीर्थंकर प्रभु अर्थरूप आगम का उपदेश करते हैं अतः अर्थरूप आगम तीर्थंकरों का आत्मागम कहलाता है क्योंकि वह अर्थागम उनका स्वयं का है, दूसरों से उन्होंने नहीं लिया है । किन्तु वही अर्थागम गणधरो ने तीर्थंकरों से प्राप्त किया है । गणधर और तीर्थंकर के बीच किसी तीसरे व्यक्ति का व्यवधान नहीं था, एतदर्थं गणधरो के लिए वह अर्थागम अनन्तरागम कहलाता है । किन्तु उस अर्थागम के आधार से गणधर सूत्ररूप रचना करते हैं ।^४ इसलिए सूत्रागम गणधरो के लिए आत्मागम कहलाता है । गणधरो के साक्षात् शिष्यों को गणधरो से सूत्रागम सीधा ही प्राप्त होता है, उनके मध्य में कोई भी व्यवधान नहीं होता । इसलिए उन शिष्यों के लिए सूत्रागम अनन्तरागम है, किन्तु अर्थागम तो परम्परागम ही है क्योंकि वह उन्होंने अपने धर्मगुरु गणधरो से प्राप्त किया है, किन्तु वह गणधरो को भी आत्मागम नहीं था, उन्होंने भी तीर्थंकरों से

१ अनुयोगद्वार ४६-५०, पृ० ६८ पुण्यविजयजी द्वारा सम्पादित

२ अहवा आगमे तिविहे पणत्ते । त जहा—सुत्तागमे य अत्थागमे य तदुभयागमे य ।

—अनुयोगद्वार सूत्र ४७० पृ० १७६

३ अहवा आगमे तिविहे पणत्ते । त जहा—अत्तागमे, अणत्तरागमे, परम्परागमे य ।

—अनुयोगद्वार सूत्र ४७० पृ० १७६

४ (क) सुत्त गणहर रइय तहे पत्तेव बुद्धरइय च ।

सुयकेवलिणा रइय अमिस्सदसपुब्बिणा रइय ॥

—श्री चन्द्रीया सग्रहणी गा० ११२

(ख) अत्थ मामइ अरहा सुत्त गयति गणहरा निउण ।

सासणस्स हियद्वाए तओ सुत्त पवत्तइ ॥

—आवश्यक नियुक्ति गा० ६०

प्राप्त किया था। गणधरो के प्रशिष्य और उनकी परम्परा में होने वाले अन्य शिष्य प्रशिष्यों के लिए सूत्र और अर्थ परम्परागम है।^१

उपर्युक्त विवेचन से स्पष्ट है कि जैन आगमों में प्रमाण के सम्बन्ध में पर्याप्त चर्चा की गई है। ज्ञान के प्रामाण्य-अप्रामाण्य के विषय में आगमों में सुन्दर सामग्री का सकलन है। यह सत्य है कि आगम-साहित्य को आधार बनाकर ही बाद के आचार्यों ने तर्क के आधार पर पूर्वपक्ष और उत्तरपक्ष के रूप में महत्त्वपूर्ण विश्लेषण किया है, वह अनूठा है, अपूर्व है।

प्रमाण का लक्षण

यथार्थ ज्ञान प्रमाण है। ज्ञान और प्रमाण का व्याप्य और व्यापक सम्बन्ध है। ज्ञान व्यापक है, प्रमाण व्याप्य है। ज्ञान के दो प्रकार हैं—यथार्थ और अयथार्थ। जो ज्ञान सही निर्णायक है वह यथार्थ है, जिसमें सशय, विपर्यय आदि होता है वह अयथार्थ है। सशय आदि से रहित यथार्थ ज्ञान ही प्रमाण है।

ज्ञान की करणता

प्रमाण का सामान्य लक्षण इस प्रकार है—‘प्रमाया करण प्रमाणम्’ प्रमा का करण (साधक) ही प्रमाण है। ‘तद्वति तत्प्रकारानुभव प्रमा’—जो वस्तु जैसी है उसको वैसी ही जानना ‘प्रमा’ है। करण का अर्थ साधकतम है। एक अर्थ को सिद्धि के लिए अनेक सहकारी होते हैं किन्तु उन सभी सहकारियों को ‘करण’ नहीं कह सकते। ‘करण’ वह कहलाता है—जिसका व्यापार फल की सिद्धि में विशेष रूप से उपकारक होता है। जैसे गन्ने को छीलने में हाथ और चाकू दोनों चलते हैं, पर करण चाकू ही है। गन्ने को छीलने का निकटतम सम्बन्ध चाकू से है। हाथ साधक है और चाकू साधकतम है।

प्रमाण के सामान्य लक्षण के सम्बन्ध में दार्शनिकों में विवाद नहीं है किन्तु ‘करण’ के सम्बन्ध में एकमत नहीं है। बौद्धदर्शन में सारूप्य और

१ तित्थगाराण अत्थस्स अत्तागमे, गणहराण मुत्तस्स अत्तागमे अत्थस्स अणतरागमे, गणहग्गीसाण सुत्तस्स अणतरागमे अत्थस्स परम्परागमे, तेण पर मुत्तस्स वि अत्थस्स वि णो अत्तागमे णो अणतरागमे परपरागमे।

योग्यता को करण माना गया है।^१ नैयायिक सन्निकर्ष और ज्ञान इन दोनों को करण मानते हैं किन्तु जैनदर्शन ज्ञान को ही 'करण' मानता है।^२ सन्निकर्ष, योग्यता आदि अर्थ का परिज्ञान करने के लिए सहायक अवश्य हैं किन्तु ज्ञान सबसे अधिक निकट है और वही ज्ञान और ज्ञेय के मध्य सम्बन्ध स्थापित करता है।

प्रमाण की परिभाषा का विकास

आचार्यों ने प्रमाण की अनेक परिभाषाएँ निर्माण की हैं। जैनदृष्टि से 'निर्णायक ज्ञान' प्रमाण की आत्मा है। आचार्य विद्यानन्द ने तत्त्वार्थ श्लोकवार्तिक में लिखा है^३—

“तत्त्वार्थव्यवसायात्मज्ञान मानमितीयता।

लक्षणेन गतार्थत्वात्, व्यर्थमन्यद् विशेषणम् ॥”

पदार्थ का यथार्थ निश्चय करने वाला ज्ञान प्रमाण है। यह प्रमाण का लक्षण पर्याप्त है। अन्य सभी विशेषण व्यर्थ हैं, तथापि परिभाषा के पीछे जो अनेक विशेषण लगे हैं, उसके प्रमुख तीन कारण हैं—

(१) दूसरो के प्रमाण लक्षण से अपने लक्षण को अलग करना।

(२) दूसरो के लाक्षणिक दृष्टिकोण का निराकरण करना।

(३) बाधा का निराकरण।

न्यायावतार में आचार्य सिद्धसेन ने 'स्व और पर को प्रकाशित करने वाले अबाधित ज्ञान को प्रमाण कहा है।'^४ मीमांसक ज्ञान को स्वप्रकाशित नहीं मानते। उनकी दृष्टि में ज्ञान अर्थज्ञानानुमेय है। हम अर्थ को जानते

१ (क) न्यायबिन्दु १।१।२०

(ख) बौद्ध दर्शन के अभिमतानुसार ज्ञानगत अर्थाकार (अर्थग्रहण) ही प्रामाण्य है, उसे सारूप्य भी कहा जाता है।

“स्वसवित्ति फल चात्र तद् रूपादर्थं निश्चय।

विषयाकार एवास्य, प्रमाण तेन मीयते ॥”

—प्रमाण समुच्चय पृ० २४

(ग) प्रमाण तु सारूप्य, योग्यता वा।

—तत्त्वार्थ श्लोकवार्तिक १३-४४

२ न्यायभाष्य १।१।३

३ तत्त्वार्थ श्लोकवार्तिक १।१०।७७

४ प्रमाण स्वपराभासि ज्ञान बाधविवर्जितम्।

—न्यायावतार १

है इससे ज्ञात होता है कि अर्थ को जानने वाला ज्ञान है। अर्थ के परिज्ञान से ही ज्ञान का परिज्ञान होता है—यह परोक्ष ज्ञानवाद है।^१

नैयायिक और वैशेषिकदर्शन ज्ञान को ज्ञानान्तरवेद्य मानते हैं। उनके अभिमतानुसार प्रथम ज्ञान का प्रत्यक्ष एकात्म-समवायी दूसरे ज्ञान से होता है। ईश्वरीय ज्ञान को छोड़कर अन्य सभी ज्ञान पर-प्रकाशित हैं, प्रमेय हैं। सांख्यदर्शन प्रकृति-पर्यायात्मक ज्ञान को अचेतन मानता है। उनके मन्तव्यानुसार ज्ञान प्रकृति की पर्याय है, विकार है, एतदर्थ वह अचेतन है। एतदर्थ आचार्य सिद्धसेन ने 'स्वआभासि' शब्द देकर इन मान्यताओं का निरसन किया है। जैनदृष्टि से ज्ञान 'स्व-अवभासि'^२ है। उसका स्वरूप ज्ञान ही है। ज्ञान प्रमेय ही नहीं ईश्वर के ज्ञान की तरह प्रमाण भी है। ज्ञान अचेतन और जड़ प्रकृति का विकार नहीं है किन्तु आत्मा का गुण है।^३

बौद्धदर्शन ज्ञान को ही परमार्थ-सत् मानता है, बाह्य पदार्थ को नहीं,^४ इस मत का निरसन करने के लिए सिद्धसेन ने 'पर-आभासि' शब्द का प्रयोग किया है और इससे सिद्ध किया है कि ज्ञान से भिन्न पदार्थों की भी सत्ता है।

जैनदर्शन के अनुसार ज्ञान की भाँति बाह्य पदार्थों की पारमार्थिक सत्ता है।^५

विपर्यय आदि कही प्रमाण न हो जाएँ इसलिए 'बाध विवर्जित' विशेषण का प्रयोग किया है।

इस प्रकार सिद्धसेन ने उस समय में प्रचलित प्रमाण के लक्षणों से जैनलक्षण को पृथक् करने के लिए विशेषण का प्रयोग किया है।

जैनन्याय के प्रस्थापक अकलक ने प्रमाण के लक्षण में कही 'अनधिगतार्थक' और 'अविसवादि' दोनों विशेषण प्रयोग किये हैं।^६ और

१ मीमांसा श्लोकवार्तिक १८४-१८७

२ स्याद्वादमजरी कारिका १२

३ स्याद्वादमजरी १५

४ वसुवन्धुकृत विशतिका

५ न्याद्वाद मजरी १६

६ प्रमाणमविसवादि ज्ञानम अनधिगतार्थाधिगम लक्षणत्वात् ॥

कही 'स्वपरावभासक' विशेषण का भी समर्थन किया है।^१ आचार्य अकलक का प्रतिबिम्ब आचार्य माणिक्यनन्दी पर पड़ा। उन्होंने यह माना कि स्व और अपूर्व अर्थ का निश्चय करने वाला ज्ञान प्रमाण है।^२ इसमें आचार्य सिद्धसेन और समन्तभद्र द्वारा स्थापित और अकलक द्वारा विकसित जैन-परम्परा का सकलन किया है।

वादिदेव सूरि ने स्व-पर-व्यवसायि ज्ञान को प्रमाण माना है।^३ इन्होंने माणिक्यनन्दी के 'अपूर्व' शब्द की ओर लक्ष्य नहीं दिया।

उस समय दो धाराएँ प्रवाहित होने लगी। दिगम्बराचार्य गृहीत-ग्राही धारावाही ज्ञान को प्रमाण नहीं मानते तो श्वेताम्बर आचार्य उसे प्रमाण मानते। दिगम्बर आचार्य विद्यानन्द ने स्पष्ट कहा—स्व और पर का निश्चय करने वाला ज्ञान प्रमाण है चाहे वह गृहीतग्राही हो, चाहे अगृहीतग्राही हो।^४

आचार्य हेमचन्द्र ने लक्षण सूत्र का परिष्कार ही नहीं किया किन्तु उन्होंने अपनी मौलिक कल्पना और सूक्ष्मतर्कदृष्टि से ऐसी परिभाषा निर्माण की जो जैन प्रमाण लक्षण का अन्तिम परिष्कृत रूप कहा जा सकता है। उन्होंने लिखा—'अर्थ का सम्यक् निर्णय प्रमाण है।'^५

अर्थ की दृष्टि से मौलिक मतभेद न होने पर भी सभी दिगम्बर और श्वेताम्बर आचार्यों के प्रमाण लक्षण में शाब्दिक भेद है, जो विचार विकास का प्रतीक है, साथ ही उस समय के साहित्य की स्पष्ट प्रतिच्छाया भी उस पर है।

ज्ञान और प्रमाण

उपर्युक्त प्रमाण के लक्षणों का अवलोकन करने से सहज ही ज्ञात होता है कि ज्ञान और प्रमाण में अभेद है। ज्ञान का अर्थ सम्यग्ज्ञान है। ज्ञान स्वप्रकाशक होकर ही किसी पदार्थ को ग्रहण करता है। जैनदर्शन में

१ उक्तच—सिद्ध यन्न परापेक्ष सिद्धी स्वपररूपयो तत् प्रमाण ततो नान्यदाविकल्पमचेतनम्। —न्यायविनिश्चय टी० पृ० ६३

२ स्वापूर्वर्यिव्यवसायात्मक ज्ञान प्रमाणम्। —परीक्षामुसमण्डन १११

३ स्वपरव्यवसायिज्ञान प्रमाणम्। —प्रमाणनयतत्त्वालोको ११२

४ गृहीतमगृहीत वा, स्वार्थं यदि व्यवस्यति। —उमोक्तातिक ११०।७८

तन्न लोके न शास्त्रेषु, विजहाति प्रमाणताम्। —प्रमाणमीमासा ११।१२

५ सम्यगर्थनिर्णय प्रमाणम्

ज्ञान को स्वपरप्रकाशक कहा है, दीपक घटादि पदार्थों को प्रकाशित करने के साथ ही साथ अपने को भी प्रकाशित करता है, उसको प्रकाशित करने के लिए दूसरे दीपक की आवश्यकता नहीं होती, वह स्वयं प्रकाश रूप होता है। इसी तरह ज्ञान भी प्रकाशरूप है, जो स्वप्रकाश के साथ अर्थ को भी प्रकाशित करता है। जैन दार्शनिकों ने निश्चयात्मक ज्ञान को प्रमाण कहा है। वही ज्ञान प्रमाण हो सकता है जो निश्चयात्मक हो, व्यवसायात्मक हो, निर्णयात्मक हो, सविकल्पक हो। न्यायविन्दु में निर्विकल्पक ज्ञान को प्रत्यक्ष प्रमाण कहा है^१ किन्तु जैनदर्शन ने उस मत का खण्डन करते हुए कहा है जो निर्विकल्प होता है वह प्रमाण और अप्रमाण कुछ भी नहीं होता। जहाँ विकल्प अर्थात् निश्चय या निर्णय होता है वही ज्ञान होता है। निर्विकल्पक उपयोग केवल दर्शन मात्र है। निश्चयात्मक उपयोग के बिना प्रमाण और अप्रमाण का निर्णय नहीं हो सकता।

प्रामाण्य का नियामक तत्त्व

प्रमाण सत्य होता है, इसमें दो राय नहीं है किन्तु सत्य की परिभाषा सभी की अलग-अलग है। यथार्थ, अबाधितत्त्व, अप्रसिद्ध, अर्थव्यापन, या अपूर्व-अर्थप्रापण, अविसर्वादित्व या सर्वादीप्रवृत्ति, प्रवृत्ति-सामर्थ्य या क्रियात्मक उपयोगिता ये सत्य की परिभाषाएँ विभिन्न दार्शनिकों द्वारा स्वीकृत और निराकृत होती रही हैं।

आचार्य विद्यानन्द अबाधितत्त्व—बाधक प्रमाण के अभाव या कथनों के पारस्परिक सामञ्जस्य को प्रामाण्य का नियामक मानते हैं।^२ आचार्य अभयदेव सन्मति-टीका में इसका निरसन करते हैं।^३ आचार्य अकलक बौद्ध और भीमासक अप्रसिद्ध अर्थव्यापन अर्थात् अज्ञात अर्थ के ज्ञापन को प्रामाण्य का नियामक मानते हैं।^४ वादिदेवसूरि और हेमचन्द्राचार्य इसका निराकरण करते हैं।^५

१ न्यायविन्दु का प्रथम प्रकरण

२ तत्त्वार्थ श्लोकवार्तिक १७५

३ सन्मति टीका पृ० ६१४

४ तत्त्वार्थ श्लोकवार्तिक १७५

५ (क) प्रमाणनयतत्त्वरत्नाकरावतारिका—१-२

(ख) प्रमाणभीमासा

सवादी प्रवृत्ति और प्रवृत्तिसामर्थ्य—इन दोनों का व्यवहार सभी द्वारा सम्मत है, परन्तु ये प्रामाण्य के प्रमुख नियामक नहीं हो सकते। सवादकज्ञान प्रमेयाव्यभिचारीज्ञान की तरह व्यापक नहीं है। प्रत्येक निर्णय में सत्य-तथ्य के साथ ज्ञान भी आवश्यक है, वैसे प्रत्येक निर्णय में सवादकज्ञान आवश्यक नहीं है, सत्य को वह कभी-कभी प्रकाश में लाता है।

प्रवृत्ति-सामर्थ्य अर्थसिद्धि का द्वितीय रूप है। वह जब तक फलदायक परिणामों द्वारा प्रामाणिक नहीं हो जाता तब तक सत्य नहीं होता। यह भी पूर्ण सत्य नहीं है, क्योंकि इसके बिना भी तथ्य के साथ ज्ञान का मेल होता है, कहीं पर वह सत्य का परीक्षण-प्रस्तर भी बनता है एतदर्थ इसे अमान्य नहीं कर सकते।

ज्ञान का प्रामाण्य

सम्यग्ज्ञान प्रमाण है, पर प्रश्न यह है कि कौनसा ज्ञान सम्यक् है ? और कौनसा मिथ्या है ? ज्ञान को जिसके कारण प्रमाण कहते हैं, वह प्रामाण्य क्या है ? प्रामाण्य और अप्रामाण्य की परिभाषा क्या है ?

उत्तर है—जैन-तार्किकों ने प्रामाण्य और अप्रामाण्य का निश्चय स्वतः या परतः माना है। किसी समय प्रामाण्य का निश्चय स्वतः माना है और किसी समय प्रामाण्य का निश्चय करने के लिए दूसरे साधनों का सहारा लेना पड़ता है। मीमांसक स्वतः प्रामाण्यवादी हैं, नैयायिक परत-प्रामाण्यवादी हैं। मीमांसकों का स्पष्ट मन्तव्य है ज्ञान स्वयं प्रमाणरूप है, बाह्य-दोष के कारण ही उसमें अप्रामाण्य आता है। ज्ञान के प्रामाण्य-निश्चय के लिए अन्य किसी के सहयोग की अपेक्षा नहीं है। प्रामाण्य अपने आप उत्पन्न होता है और ज्ञात होता है, प्रामाण्य की उत्पत्ति और ज्ञप्ति स्वतः होती है, एतदर्थ यह स्वतः प्रामाण्यवाद कहलाता है। नैयायिक स्वतः प्रामाण्यवाद को स्वीकार नहीं करता है। इस दर्शन का मन्तव्य है कि ज्ञान प्रमाण है या अप्रमाण, इसका निर्णय किसी बाह्य आधार से ही किया जा सकता है। जो ज्ञान अर्थ से अव्यभिचारी है, वह प्रमाण है और जो व्यभिचारी है वह अप्रमाण है। बाह्य वस्तु ही प्रामाण्य और अप्रामाण्य की कसौटी है, ज्ञान अपने-आप में न प्रमाण है और न अप्रमाण है, वह जब वस्तु से मिलाया जाता है तब प्रमाण और अप्रमाण का निर्णय होता है। जो वस्तु जैसी है वैसी ही परिज्ञात होना ज्ञान की प्रमाणता है। इससे विपरीत ज्ञान अप्रमाण है। यह नैयायिकों का प्रस्तुत सिद्धान्त परतः

प्रामाण्यवाद है। सांख्यदर्शन का मन्तव्य है कि प्रामाण्य और अप्रामाण्य ये दोनों स्वतः हैं, नैयायिकदर्शन से बिल्कुल ही विपरीत इनका मत है। इन तीनों मान्यताओं से जैनदर्शन की मान्यता पृथक् है। उसका स्पष्ट मन्तव्य है कि प्रामाण्यनिश्चय स्वतः और परत दोनों प्रकार से हो सकता है। स्वतः या परत निश्चय होना परिस्थितिविशेष पर निर्भर है।^१ स्वतः प्रामाण्यवाद को समझाने के लिए उदाहरण दिये गये हैं। एक व्यक्ति को प्यास लगी है। वह पानी पीता है और प्यास शान्त हो जाती है और वह समझ लेता है कि मैंने पानी पीया है। वह पानी था या नहीं, यह जानने के लिए दूसरे किसी प्रमाण की आवश्यकता नहीं। प्यास बुझ गई है, यह जानने के लिए भी किसी अन्य प्रमाण की आवश्यकता नहीं होती। इस प्रकार जल-ज्ञान में और पिपासा-शान्ति के ज्ञान में स्वतः ही प्रामाण्यता आती है। इसके विपरीत कितनी ही बार ऐसे प्रसंग भी आते हैं जब अपने-आप ज्ञान के प्रामाण्य का निश्चय नहीं हो पाता है। इसके लिए उसे अन्य का सहारा लेना पड़ता है। जैसे कमरे में लघुछिद्र है। उससे कुछ प्रकाश बाहर आ रहा है। यह प्रकाश दीपक का है, मणिका का है, बेट्टी का है या मोमबत्ती का है, इसका निर्णय नहीं हो रहा है। कमरा खोला गया, मोमबत्ती को देखकर निर्णय हो जाता है कि यह प्रकाश मोमबत्ती का है। इस प्रकार मोमबत्ती विषयक ज्ञान के प्रामाण्य का निश्चय होता है, इस निश्चय के लिए मोमबत्ती का आधार लेना पड़ा। जैनदर्शन स्वतः प्रामाण्यवाद और परत प्रामाण्यवाद दोनों का भिन्न-भिन्न दृष्टि से समर्थन करता है। अभ्यासावस्था आदि में प्रामाण्य का निर्णय स्वतः होता है और अनभ्यासदशा में किसी अन्य आधार से होने वाला प्रामाण्य-निश्चय परत होता है।^२

प्रमाण का फल

प्रमाण के भेद-प्रभेदों पर चिन्तन करने से पूर्व यह जानना आवश्यक है कि प्रमाण का क्या फल है ?

प्रमाणमीमांसा में प्रमाण का मुख्य प्रयोजन अर्थप्रकाश बताया है।^३

१ (क) तदुभयमुत्पत्तौ परत एव, ज्ञप्तौ तु स्वतः परतश्च ।

—प्रमाणनयतत्त्वालोक १।१८

(ख) प्रामाण्यनिश्चय स्वतः परतो वा ।

—प्रमाणमीमांसा १।१।८

२ जैनदर्शन — डा० मोहनलाल मेहता, पृ० २५५-२५७

३ फलमर्थप्रकाश ।

—प्रमाणमीमांसा १।१।३४

सवादी प्रवृत्ति और प्रवृत्तिसामर्थ्य—इन दोनों का व्यवहार सभी द्वारा सम्मत है, परन्तु ये प्रामाण्य के प्रमुख नियामक नहीं हो सकते। सवादकज्ञान प्रमेयाव्यभिचारीज्ञान की तरह व्यापक नहीं है। प्रत्येक निर्णय में सत्य-तथ्य के साथ ज्ञान भी आवश्यक है, वैसे प्रत्येक निर्णय में सवादकज्ञान आवश्यक नहीं है, सत्य को वह कभी-कभी प्रकाश में लाता है।

प्रवृत्ति-सामर्थ्य अर्थसिद्धि का द्वितीय रूप है। वह जब तक फलदायक परिणामों द्वारा प्रामाणिक नहीं हो जाता तब तक सत्य नहीं होता। यह भी पूर्ण सत्य नहीं है, क्योंकि इसके बिना भी तथ्य के साथ ज्ञान का मेल होता है, कहीं पर वह सत्य का परीक्षण-प्रस्तर भी बनता है एतदर्थ इसे अमान्य नहीं कर सकते।

ज्ञान का प्रामाण्य

सम्यग्ज्ञान प्रमाण है, पर प्रश्न यह है कि कौनसा ज्ञान सम्यक् है ? और कौनसा मिथ्या है ? ज्ञान को जिसके कारण प्रमाण कहते हैं, वह प्रामाण्य क्या है ? प्रामाण्य और अप्रामाण्य की परिभाषा क्या है ?

उत्तर है—जैन-तार्किकों ने प्रामाण्य और अप्रामाण्य का निश्चय स्वतः या परतः माना है। किसी समय प्रामाण्य का निश्चय स्वतः माना है और किसी समय प्रामाण्य का निश्चय करने के लिए दूसरे साधनों का सहारा लेना पड़ता है। मीमांसक स्वतः प्रामाण्यवादी हैं, नैयायिक परत-प्रामाण्यवादी हैं। मीमांसकों का स्पष्ट मन्तव्य है ज्ञान स्वयं प्रमाणरूप है, बाह्य-दोष के कारण ही उसमें अप्रामाण्य आता है। ज्ञान के प्रामाण्य-निश्चय के लिए अन्य किसी के सहयोग की अपेक्षा नहीं है। प्रामाण्य अपने आप उत्पन्न होता है और ज्ञात होता है, प्रामाण्य की उत्पत्ति और ज्ञप्ति स्वतः होती है, एतदर्थ यह स्वतः प्रामाण्यवाद कहलाता है। नैयायिक स्वतः प्रामाण्यवाद को स्वीकार नहीं करता है। इस दर्शन का मन्तव्य है कि ज्ञान प्रमाण है या अप्रमाण, इसका निर्णय किसी बाह्य आधार से ही किया जा सकता है। जो ज्ञान अर्थ में अव्यभिचारी है, वह प्रमाण है और जो व्यभिचारी है वह अप्रमाण है। बाह्य वस्तु ही प्रामाण्य और अप्रामाण्य की कसौटी है, ज्ञान अपने-आप में न प्रमाण है और न अप्रमाण है, वह जब वस्तु से मिलाया जाता है तब प्रमाण और अप्रमाण का निर्णय होता है। जो वस्तु जैसी है वैसी ही परिज्ञात होना ज्ञान की प्रमाणता है। इसने विपरीत ज्ञान अप्रमाण है। यह नैयायिकों का प्रस्तुत सिद्धान्त परतः

प्रामाण्यवाद है। सांख्यदर्शन का मन्तव्य है कि प्रामाण्य और अप्रामाण्य ये दोनों स्वतः हैं, नैयायिकदर्शन से बिल्कुल ही विपरीत इनका मत है। इन तीनों मान्यताओं से जैनदर्शन की मान्यता पृथक् है। उसका स्पष्ट मन्तव्य है कि प्रामाण्यनिश्चय स्वतः और परत दोनों प्रकार से हो सकता है। स्वतः या परत निश्चय होना परिस्थितिविशेष पर निर्भर है।^१ स्वतः प्रामाण्यवाद को समझाने के लिए उदाहरण दिये गये हैं। एक व्यक्ति को प्यास लगी है। वह पानी पीता है और प्यास शान्त हो जाती है और वह समझ लेता है कि मैंने पानी पीया है। वह पानी था या नहीं, यह जानने के लिए दूसरे किसी प्रमाण की आवश्यकता नहीं। प्यास बुझ गई है, यह जानने के लिए भी किसी अन्य प्रमाण की आवश्यकता नहीं होती। इस प्रकार जल-ज्ञान में और पिपासा-शान्ति के ज्ञान में स्वतः ही प्रमाणता आती है। इसके विपरीत कितनी ही बार ऐसे प्रसंग भी आते हैं जब अपने-आप ज्ञान के प्रामाण्य का निश्चय नहीं हो पाता है। इसके लिए उसे अन्य का सहारा लेना पड़ता है। जैसे कमरे में लघुच्छिद्र है। उससे कुछ प्रकाश बाहर आ रहा है। यह प्रकाश दीपक का है, मणि का है, बेद्री का है या मोमबत्ती का है, इसका निर्णय नहीं हो रहा है। कमरा खोला गया, मोमबत्ती को देखकर निर्णय हो जाता है कि यह प्रकाश मोमबत्ती का है। इस प्रकार मोमबत्ती विषयक ज्ञान के प्रामाण्य का निश्चय होता है, इस निश्चय के लिए मोमबत्ती का आधार लेना पड़ा। जैनदर्शन स्वतः प्रामाण्यवाद और परत प्रामाण्यवाद दोनों का भिन्न-भिन्न दृष्टि से समर्थन करता है। अभ्यासावस्था आदि में प्रामाण्य का निर्णय स्वतः होता है और अनभ्यासदशा में किसी अन्य आधार से होने वाला प्रामाण्य-निश्चय परत होता है।^२

प्रमाण का फल

प्रमाण के भेद-प्रभेदों पर चिन्तन करने से पूर्व यह जानना आवश्यक है कि प्रमाण का क्या फल है ?

प्रमाणमीमांसा में प्रमाण का मुख्य प्रयोजन अर्थप्रकाश बताया है।^३

१ (क) तदुभयमुत्पत्तौ परत एव, ज्ञप्तौ तु स्वतः परतश्च ।

—प्रमाणनयतत्त्वालोक १।१८

(ख) प्रामाण्यनिश्चय स्वतः परतो वा ।

—प्रमाणमीमांसा १।१।८

२ जैनदर्शन — डा० मोहनलाल मेहता, पृ० २५५-२५७

३ फलमर्थप्रकाश ।

—प्रमाणमीमांसा १।१।३४

अर्थ का सम्यक् स्वरूप समझने के लिए प्रमाण का ज्ञान अनिवार्य है। बिना प्रमाण-अप्रमाण के विवेक के अर्थ के यथार्थ व अयथार्थ स्वरूप का परिज्ञान नहीं हो सकता। दूसरे शब्दों में इसी बात को यों कह सकते हैं कि प्रमाण का साक्षात् फल अज्ञान से निवृत्ति है। सभी ज्ञानों का यही साक्षात् फल है। पर परम्परा-फल सब ज्ञानों का एक नहीं है। केवलज्ञान का फल सुख और उपेक्षा है और अवशेष ज्ञानों का फल ग्रहण-बुद्धि और त्याग-बुद्धि है।^१ सहस्ररश्मि सूर्य के उदय से अन्धकार का पूर्ण रूप से नाश हो जाता है, वैसे ही प्रमाण से अज्ञान नष्ट हो जाता है। यह साधारण फल हुआ। अज्ञान विनष्ट होने से केवलज्ञानी को आत्म-सुख की उपलब्धि होती है और उसका ससार के पदार्थों के प्रति उपेक्षाभाव रहता है। कृतकृत्य होने के कारण केवली के लिए न कोई वस्तु उपादेय होती है, न हेय। अन्य व्यक्तियों के लिए अज्ञाननाश का फल निर्दोष वस्तु के प्रति ग्रहण-बुद्धि और सदोष वस्तु के प्रति त्याग-बुद्धि उत्पन्न होना है। अर्थात् सत्कार्य में प्रवृत्ति होती है और असत्कार्य से निवृत्ति होती है।

प्रमाण-सख्या

प्रमाण की सख्या के विषय में भारत के दार्शनिकों में एकमत नहीं रहा है। चार्वाकदर्शन एकमात्र इन्द्रियप्रत्यक्ष को ही प्रमाण मानता है। वैशेषिकदर्शन में प्रत्यक्ष और अनुमान ये दो प्रमाण माने गये हैं। सांख्य-दर्शन में प्रत्यक्ष, अनुमान और शब्द, ये तीन प्रमाण माने हैं। न्यायदर्शन में प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान और शब्द ये चार प्रमाण माने हैं। प्रभाकर मीमांसकदर्शन में प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान, शब्द और अर्थापत्ति ये पाँच प्रमाण माने हैं। भट्ट भीमासाददर्शन में प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान, शब्द, अर्थापत्ति और अभाव ये छह प्रमाण माने गये हैं। बौद्धदर्शन में प्रत्यक्ष और अनुमान ये दो प्रमाण माने हैं।

जैनदर्शन में प्रमाणों की सख्या के विषय में तीन मत हैं।

अनुयोगद्वारा सूत्र में प्रत्यक्ष, अनुमान, आगम और उपमान इन चार प्रमाणों का उल्लेख है। आचार्य सिद्धमेन दिवाकर ने न्यायावतार में प्रत्यक्ष, अनुमान और आगम ये तीन प्रमाण माने हैं। उमास्वाति ने

१ प्रमाणस्य फल साक्षादज्ञानविनिवृत्तम् ।
केवलस्य सुखोपेक्ष, शेषस्यादानहानधी ।।

तत्त्वार्थसूत्र मे, वादिदेव सूरि ने प्रमाणनयतत्त्वालोक मे,^१ आचार्य हेमचन्द्र ने प्रमाणमीमासा मे प्रत्यक्ष और परोक्ष ये दो प्रमाण माने हैं।^२

बौद्ध दार्शनिको ने प्रत्यक्ष और अनुमान ये दो भेद स्वीकार किये हैं।^३ जैनदर्शन ने अनुमान को परोक्ष का ही एक भेद माना है और परोक्ष के अनुमान, आगम आदि अनेक विभाग माने हैं। आगम आदि का अनुमान मे समावेश न होने के कारण बौद्धदर्शन का प्रमाण विभाजन अपूर्ण है। चार्वाकदर्शन केवल इन्द्रियप्रत्यक्ष को ही प्रमाण मानता है, परन्तु केवल इन्द्रियप्रत्यक्ष के आधार पर हमारा ज्ञान पूर्ण नहीं हो सकता। अनुमान प्रमाण के अभाव मे यह ज्ञान प्रमाण है और यह प्रमाण नहीं है—इस प्रकार की व्यवस्था नहीं हो सकती। कल्पना कीजिए—किसी व्यक्ति की भाषा तथा शारीरिक चेष्टाओ से हम यह जान लेते हैं कि इस समय इसके अन्तर्मानस मे इस प्रकार की भावनाएँ कार्य करनी चाहिए। इस प्रकार दूसरे की चेष्टाओ से उसके मानस का जो ज्ञान हमे होता है वह प्रत्यक्ष से भिन्न है। प्रत्यक्ष के अतिरिक्त अनुमान आदि अन्य प्रमाण नहीं है—इस प्रकार निषेध भी प्रत्यक्ष से नहीं हो सकता। बिना अनुमान के कार्यकारण भाव आदि की व्यवस्था नहीं हो सकती और न अन्य के अभिप्राय का परिज्ञान ही हो सकता है। न अपने पक्ष की सिद्धि हो सकती है और न परलोक आदि का निषेध ही किया जा सकता है।^४ इसलिए जैनदर्शन केवल इन्द्रियप्रत्यक्ष की मान्यता का विरोध करता है तथा अनुमान आदि सभी प्रमाणो को परोक्ष प्रमाण मे स्थान देता है।

जो ज्ञान यथार्थ है उसे ही प्रमाण कहा गया है। प्रत्यक्ष अनुमान आदि सभी ज्ञानो के लिए यही एक मात्र कसौटी है। जैनदृष्टि से सभी प्रमाण प्रत्यक्ष और परोक्ष मे समा जाते हैं। अन्य दर्शनों की तरह जैनदर्शन भी प्रत्यक्ष को प्रमाण मानता है। अनुमान, आगम, उपमान, ये सभी परोक्षान्तर्गत हैं। अर्थापत्ति अनुमान से भिन्न नहीं है। अभाव प्रत्यक्ष का

१ तद् द्विभेद प्रत्यक्ष च परोक्ष च।

—प्रमाणतनयतत्त्वालोक २।१

२ प्रमाण द्विधा।

प्रत्यक्ष परोक्ष च।

—प्रमाण मीमासा १।१।६-१०

३ प्रत्यक्षमनुमान च।

—न्यायबिन्दु १।३

४ व्यवस्थान्यघीनिषेधाना सिद्धे प्रत्यक्षेतरप्रमाणसिद्धि।

—प्रमाणमीमासा १।१।११

अर्थ का सम्यक् स्वरूप समझने के लिए प्रमाण का ज्ञान अनिवार्य है। बिना प्रमाण-अप्रमाण के विवेक के अर्थ के यथार्थ व अयथार्थ स्वरूप का परिज्ञान नहीं हो सकता। दूसरे शब्दों में इसी बात को यों कह सकते हैं कि प्रमाण का साक्षात् फल अज्ञान से निवृत्ति है। सभी ज्ञानों का यही साक्षात् फल है। पर परम्परा-फल सब ज्ञानों का एक नहीं है। केवलज्ञान का फल सुख और उपेक्षा है और अवशेष ज्ञानों का फल ग्रहण-बुद्धि और त्याग-बुद्धि है।^१ सहस्ररश्मि सूर्य के उदय से अन्धकार का पूर्ण रूप से नाश हो जाता है, वैसे ही प्रमाण से अज्ञान नष्ट हो जाता है। यह साधारण फल हुआ। अज्ञान विनष्ट होने से केवलज्ञानी को आत्म-सुख की उपलब्धि होती है और उसका ससार के पदार्थों के प्रति उपेक्षाभाव रहता है। कृतकृत्य होने के कारण केवली के लिए न कोई वस्तु उपादेय होती है, न हेय। अन्य व्यक्तियों के लिए अज्ञाननाश का फल निर्दोष वस्तु के प्रति ग्रहण-बुद्धि और सदोष वस्तु के प्रति त्याग-बुद्धि उत्पन्न होता है। अर्थात् सत्कार्य में प्रवृत्ति होती है और असत्कार्य से निवृत्ति होती है।

प्रमाण-संख्या

प्रमाण की संख्या के विषय में भारत के दार्शनिकों में एकमत नहीं रहा है। चार्वाकदर्शन एकमात्र इन्द्रियप्रत्यक्ष को ही प्रमाण मानता है। वैशेषिकदर्शन में प्रत्यक्ष और अनुमान ये दो प्रमाण माने गये हैं। सांख्य-दर्शन में प्रत्यक्ष, अनुमान और शब्द, ये तीन प्रमाण माने हैं। न्यायदर्शन में प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान और शब्द ये चार प्रमाण माने हैं। प्रभाकर मीमांसकदर्शन में प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान, शब्द और अर्थापत्ति ये पाँच प्रमाण माने हैं। भट्ट मीमांसादर्शन में प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान, शब्द, अर्थापत्ति और अभाव ये छह प्रमाण माने गये हैं। बौद्धदर्शन में प्रत्यक्ष और अनुमान ये दो प्रमाण माने हैं।

जैनदर्शन में प्रमाणों की संख्या के विषय में तीन मत हैं।

अनुयोगद्वार सूत्र में प्रत्यक्ष, अनुमान, आगम और उपमान इन चार प्रमाणों का उल्लेख है। आचार्य सिद्धसेन दिवाकर ने न्यायावतार में प्रत्यक्ष, अनुमान और आगम ये तीन प्रमाण माने हैं। उमास्वाति ने

१ प्रमाणस्य फल साक्षादज्ञानविनिवर्तनम् ।
केवलस्य सुखोपेक्ष, शेषस्यादानहानधी ॥

तत्त्वार्थसूत्र मे, वादिदेव सूरि ने प्रमाणनयतत्त्वालोके मे,^१ आचार्य हेमचन्द्र ने प्रमाणमीमांसा मे प्रत्यक्ष और परोक्ष ये दो प्रमाण माने हैं।^२

बौद्ध दार्शनिको ने प्रत्यक्ष और अनुमान ये दो भेद स्वीकार किये हैं।^३ जैनदर्शन ने अनुमान को परोक्ष का ही एक भेद माना है और परोक्ष के अनुमान, आगम आदि अनेक विभाग माने हैं। आगम आदि का अनुमान मे समावेश न होने के कारण बौद्धदर्शन का प्रमाण विभाजन अपूर्ण है। चार्वाकदर्शन केवल इन्द्रियप्रत्यक्ष को ही प्रमाण मानता है, परन्तु केवल इन्द्रियप्रत्यक्ष के आधार पर हमारा ज्ञान पूर्ण नहीं हो सकता। अनुमान प्रमाण के अभाव मे यह ज्ञान प्रमाण है और यह प्रमाण नहीं है—इस प्रकार की व्यवस्था नहीं हो सकती। कल्पना कीजिए—किसी व्यक्ति की भाषा तथा शारीरिक चेष्टाओ से हम यह जान लेते हैं कि इस समय इसके अन्तर्मानस मे इस प्रकार की भावनाएँ कार्य करनी चाहिए। इस प्रकार दूसरे की चेष्टाओ से उसके मानस का जो ज्ञान हमें होता है वह प्रत्यक्ष से भिन्न है। प्रत्यक्ष के अतिरिक्त अनुमान आदि अन्य प्रमाण नहीं है—इस प्रकार निषेध भी प्रत्यक्ष से नहीं हो सकता। बिना अनुमान के कार्यकारण भाव आदि की व्यवस्था नहीं हो सकती और न अन्य के अभिप्राय का परिज्ञान ही हो सकता है। न अपने पक्ष की सिद्धि हो सकती है और न परलोक आदि का निषेध ही किया जा सकता है।^४ इसलिए जैनदर्शन केवल इन्द्रियप्रत्यक्ष की मान्यता का विरोध करता है तथा अनुमान आदि सभी प्रमाणों को परोक्ष प्रमाण मे स्थान देता है।

जो ज्ञान यथार्थ है उसे ही प्रमाण कहा गया है। प्रत्यक्ष अनुमान आदि सभी ज्ञानों के लिए यही एक मात्र कसौटी है। जैनदृष्टि से सभी प्रमाण प्रत्यक्ष और परोक्ष मे समा जाते हैं। अन्य दर्शनो की तरह जैनदर्शन भी प्रत्यक्ष को प्रमाण मानता है। अनुमान, आगम, उपमान, ये सभी परोक्षान्तर्गत हैं। अर्थापत्ति अनुमान से भिन्न नहीं है। अभाव प्रत्यक्ष का

१ तद् द्विभेद प्रत्यक्ष च परोक्ष च।

—प्रमाणतनयत्त्वालोके २।१

२ प्रमाण द्विधा।

प्रत्यक्ष परोक्ष च।

—प्रमाण मीमांसा १।१।६-१०

३ प्रत्यक्षमनुमान च।

—न्यायविन्दु १।३

४ व्यवस्थान्यधीनिषेधाना सिद्धे प्रत्यक्षेतरप्रमाणसिद्धि।

—प्रमाणमीमांसा १।१।११

ही एक अश है। वस्तु भाव और अभाव उभयात्मक है। दोनों का ग्रहण प्रत्यक्ष से ही होता है। जहाँ हम किसी के भावाश का ग्रहण करते हैं वहाँ उसके अभावाश का भी ग्रहण हो जाता है। वस्तु भाव और अभाव इन दो रूपों के अतिरिक्त तीसरे रूप में नहीं मिलती। जिस दृष्टि से एक वस्तु भाव रूप है, दूसरी दृष्टि से वह अभाव रूप है। भाव रूप ग्रहण के साथ अभाव रूप का भी ग्रहण हो जाता है। अतएव दोनों अश प्रत्यक्षग्राह्य हैं। अतः अभाव प्रमाण की आवश्यकता नहीं। दूसरे शब्दों में कहे 'इस टेबल पर पुस्तक नहीं है' यह अभाव का दृष्टान्त है। यहाँ पर अभाव प्रमाण पुस्तकाभाव को ग्रहण करना है। यह पुस्तकाभाव क्या है? इस पर हम चिन्तन करे तो स्पष्ट होगा कि यह पुस्तकाभाव शुद्ध टेबल के अतिरिक्त कुछ भी नहीं है। जिस टेबल पर हमने पूर्व पुस्तक देखी थी, उसी टेबल को हम शुद्ध टेबल के रूप में देख रहे हैं। यह शुद्ध टेबल ही पुस्तकाभाव है, इसका दर्शन प्रत्यक्ष हो रहा है। तात्पर्य यह है कि अभाव प्रत्यक्ष से भिन्न नहीं है।

प्रत्यक्ष का लक्षण

जैन दार्शनिकों ने प्रत्यक्ष का लक्षण वैशद्य या स्पष्टता माना है।^१ सिद्धसेन दिवाकर ने अपरोक्ष रूप से अर्थ का ग्रहण करना प्रत्यक्ष माना है।^२ इस लक्षण में परोक्ष का स्वरूप जब तक समझ में नहीं आ जाता, तब तक प्रत्यक्ष का स्वरूप समझा नहीं जा सकता। अकलकदेव ने न्यायविनिश्चय में स्पष्ट ज्ञान को प्रत्यक्ष कहा है।^३ उनके लक्षण में 'साकार' और 'अञ्जसा' पद आये हैं अर्थात् साकार ज्ञान जब अञ्जसा-स्पष्ट परमार्थ रूप से विशद हो तब वह प्रत्यक्ष कहलाता है। जैनदर्शन में वैशेषिकदर्शन की भाँति सन्निकर्ष को या बौद्धदर्शन की तरह कल्पनापोढत्व को प्रत्यक्ष का लक्षण नहीं माना गया है।

वैशद्य किसे कहते हैं? जिस प्रतिभास के लिए किसी अन्य ज्ञान की

१ (क) विशद प्रत्यक्षम् ।

—प्रमाणमीमांसा १।१।१३

(ख) स्पष्ट प्रत्यक्षम् ।

—प्रमाणनयतत्त्वालोक २।२

(ग) विशद प्रत्यक्षमिति ।

—परीक्षामुख २।३

२ अपरोक्षतयार्थस्य ग्राहक ज्ञानमीदृशम् ।

—न्यायावतार श्लोक ४

प्रत्यक्षमितरज्ज्ञेय परोक्ष ग्रहणक्षया ॥

—न्यायविनिश्चय श्लो० ३

३ प्रत्यक्षलक्षणं प्राहुः स्पष्टं साकारमञ्जसा ।

आवश्यकता न हो अथवा 'यह'—इदन्तया—प्रतिभासित होना वैशद्य है।^१ जिस तरह अनुमानादि ज्ञान अपनी उत्पत्ति में लिंगज्ञान, व्याप्ति, स्मरण आदि की अपेक्षा रखते हैं वैसे प्रत्यक्ष अपनी उत्पत्ति में किसी अन्य ज्ञान की अपेक्षा नहीं रखता। यही अनुमानादि से प्रत्यक्ष में विशेषता है। अनुमान, आगम आदि प्रमाण अपने-आप में पूर्ण-ज्ञानान्तर निरपेक्ष नहीं हैं क्योंकि उनका आधार प्रत्यक्ष है। प्रत्यक्ष अपने-आप में पूर्ण है। उसे किसी अन्य ज्ञान के सहयोग की आवश्यकता नहीं होती। 'यह' का अर्थ स्पष्ट प्रतिभास है। जिस प्रतिभास में स्पष्टता का अभाव हो, मध्य में व्यवधान हो, एक प्रतीति के आधार से द्वितीय प्रतीति तक पहुँचना पड़ता हो, वह प्रतिभास 'यह' एतद्रूप प्रतिभास नहीं है। इस प्रकार व्यवहित प्रतिभास परोक्ष कहलाता है। प्रत्यक्ष में इस प्रकार का व्यवधान नहीं होता।

प्रत्यक्ष के दो प्रकार

प्रत्यक्ष की दो प्रधान शाखाएँ हैं—(१) आत्म-प्रत्यक्ष (२) इन्द्रिय-अनिन्द्रिय प्रत्यक्ष। पहली शाखा परमार्थाश्रयी है, एतदर्थ यह वास्तविक प्रत्यक्ष है और दूसरी शाखा व्यवहाराश्रयी है एतदर्थ यह औपचारिक प्रत्यक्ष है।

आत्म-प्रत्यक्ष के भी दो भेद हैं—(१) केवलज्ञान—पूर्ण या सकल प्रत्यक्ष, (२) नोकेवलज्ञान—अपूर्ण या विकल प्रत्यक्ष।

नोकेवलज्ञान के अवधि और मन पर्यन्त ये दो भेद हैं।

इन्द्रिय-अनिन्द्रिय प्रत्यक्ष के (१) अवग्रह (२) ईहा (३) अवाय और (४) धारणा—ये चार भेद हैं।

इन्द्रिय, मन और प्रमाणान्तर का सहारा लिये बिना ही आत्मा को पदार्थ का जो साक्षात् ज्ञान होता है, वह आत्मप्रत्यक्ष, पारमार्थिक प्रत्यक्ष या नोइन्द्रियप्रत्यक्ष कहलाता है।

इन्द्रिय और मन की सहायता से जो ज्ञान होता है वह इन्द्रिय के

१ (क) प्रमाणान्तरानपेक्षेदन्तया प्रतिभासो वा वैशद्यम्।

—प्रमाणमीमांसा १।१।१४

(ख) प्रतीत्यन्तराध्यवधानेन विशेषवृत्तया वा प्रतिभासन वैशद्यम्।

—परीक्षामुख २।४

(ग) अनुमानाद्यतिरेकेण विशेषप्रतिभासनम्।

तद्वैशद्यं मतं बुद्धेरवैशद्यं मतं परम्॥

—लघीयस्त्रय ४

लिए प्रत्यक्ष है, और आत्मा के लिए परोक्ष होता है, इसलिए उसे इन्द्रिय-प्रत्यक्ष या सव्यवहार प्रत्यक्ष कहते हैं। इन्द्रियाँ धूम आदि लिंग का सहारा लिए बिना अग्नि आदि का साक्षात् करती हैं इसलिए वह इन्द्रियप्रत्यक्ष होता है।

सिद्धसेन दिवाकर ने जो 'अपरोक्षतया अर्थ-परिच्छेदक ज्ञान' को प्रत्यक्ष लिखा है, उसमें 'अपरोक्ष' शब्द महत्त्वपूर्ण है क्योंकि नैयायिक इन्द्रिय और अर्थ के सन्निकर्ष से पैदा होने वाले ज्ञान को प्रत्यक्ष मानते हैं। उन्होंने 'अपरोक्ष' शब्द से इस लक्षण के प्रति असहमति प्रकट की है। इन्द्रिय के माध्यम से होने वाला ज्ञान साक्षात् आत्मा (प्रमाता) से नहीं होता, एतदर्थ वह प्रत्यक्ष नहीं है। सिद्धसेन की प्रस्तुत निश्चयमूलक दृष्टि का आधार भगवती^२ और स्थानाङ्ग^३ की प्रमाण व्यवस्था है।

आचार्य हेमचन्द्र, आचार्य अकलक और आचार्य माणिक्यनन्दी आदि ने विशद ज्ञान को प्रत्यक्ष लिखा है।^४ अपरोक्ष के स्थान पर 'विशद' को 'लक्षण' में स्थान देने का कारण उनकी प्रमाण परिभाषा में व्यवहारदृष्टि का भी आश्रयण है जिसका आधार नन्दी की प्रमाण-व्यवस्था है।^५ इसके अभिमतानुसार प्रत्यक्ष के दो प्रकार हैं—मुख्य और सव्यवहार। जो अपरोक्षतया अर्थ ग्रहण करता है वह मुख्य प्रत्यक्ष है। सव्यवहार-प्रत्यक्ष में अर्थ का ग्रहण इन्द्रिय के माध्यम से होता है, उसमें 'अपरोक्षतया-अर्थ-ग्रहण' लक्षण नहीं बनता, इसलिए दोनों की सगति बिठाने के लिए 'विशद' शब्द का प्रयोग करना पड़ा है।

'विशद' शब्द का अर्थ है—प्रमाणान्तर की अनपेक्षा और 'यह' है इस प्रकार प्रतिभासित होना। सव्यवहार-प्रत्यक्ष अनुमान आदि की अपेक्षा अधिक विशेषों का प्रकाशक होता है, इसलिए वह अधिक विशुद्ध है।

यद्यपि 'अपरोक्ष' विशेषण का वेदान्त के और 'विशद' का बौद्ध के प्रत्यक्ष-लक्षण से अधिक सामीप्य है, तथापि उसके विषय-ग्राहक स्वरूप में

१ न्यायावतार ४

२ भगवती ४।३

३ स्थानाङ्ग ५।३

४ देखिए पृष्ठ ३६१ पर १

५ नन्दीसूत्र २-३

मौलिक अन्तर है। वेदान्त की दृष्टि से पदार्थ का प्रत्यक्ष अन्तःकरण (आन्तरिक इन्द्रिय) की वृत्ति के माध्यम से होता है।^१ अन्तःकरण दृश्यमान पदार्थ का आकार धारण करता है। आत्मा अपने विशुद्ध-साक्षी चैतन्य से उसे द्योतित करता है तब प्रत्यक्षज्ञान होता है।^२

जैनदर्शन के अनुसार प्रत्यक्ष में ज्ञान और ज्ञेय के मध्य में कोई अन्य शक्ति नहीं होती। शुद्ध चैतन्य से अन्तःकरण को प्रकाशित माने और अन्तःकरण की पदार्थाकार परिणति माने, यह प्रक्रियाभेद है। अन्तःकरण से एक को प्रकाशित मानना ही है तब पदार्थ को ही क्यों न माने।

बौद्धदर्शन प्रत्यक्ष को निर्विकल्प मानता है। जैनदर्शन के अनुसार निर्विकल्पबोध (दर्शन) निर्णायक नहीं होता एतदर्थ वह प्रत्यक्ष तो क्या प्रमाण भी नहीं बनता।^३

हम बता चुके हैं कि जैनदार्शनिकों ने प्रत्यक्ष का दो दृष्टियों से निरूपण किया है—पारमार्थिक और व्यावहारिक दृष्टि^४ से। अतः पारमार्थिक प्रत्यक्ष के सकल-प्रत्यक्ष और विकल-प्रत्यक्ष ये दो भेद हैं तथा व्यावहारिक के अवग्रह, ईहा, अवाय और धारणा। इन सबका तथा इनके भेद-प्रभेदों का निरूपण 'ज्ञानवाद' प्रकरण में किया जा चुका है।

परोक्ष

जो ज्ञान यथार्थ होते हुए भी अविशद या अस्पष्ट है वह परोक्ष प्रमाण है।^५ परोक्ष प्रत्यक्ष से ठीक विपरीत है। जिसमें वैशद्य या स्पष्टता का अभाव है वह परोक्ष है। परोक्ष प्रमाण पाँच प्रकार का है—स्मरण-स्मृति, प्रत्यभिज्ञान, तर्क, अनुमान और आगम।^६ सभी जैन-तार्किकों ने

१ अन्तःकरण की पदार्थाकार अवस्था को वृत्ति कहा जाता है।

२ वेदान्त में ज्ञान के दो प्रकार हैं—साक्षि ज्ञान और वृत्तिज्ञान। अन्तःकरण की वृत्तियों को प्रकाशित करने वाला ज्ञान 'साक्षि-ज्ञान' है और साक्षि-चैतन्य से प्रकाशित वृत्ति 'वृत्ति-ज्ञान' कहलाता है।

३ जैनदर्शन के मौलिक तत्त्व—आग १, पृ० २६४-२६५

४ तद् द्विप्रकार साव्यवहारिक पारमार्थिक च।

—प्रमाणनयतत्त्वालोक २।४

५ (क) अविशद परोक्षम्।

—प्रमाणमीमांसा १।२।१

(ख) अस्पष्ट परोक्षम्।

—प्रमाणनयतत्त्वालोक ३।१

६ स्मरणप्रत्यभिज्ञानतर्कानुमानागमभेदतस्तद् पञ्चप्रकारम्।

—प्रमाणनयतत्त्वालोक ३।२

परोक्ष प्रमाण के उक्त पाँच भेद किये हैं। परन्तु अकलकदेवकृत न्याय-विनिश्चय के टीकाकार वादिराजसूरि ने अपने 'प्रमाण-निर्णय'^१ नामक निबन्ध में परोक्ष के अनुमान और आगम ये दो भेद किये हैं। अनुमान के दो भेद किये हैं—गौण और मुख्य। गौण अनुमान के तीन प्रकार हैं—स्मरण, प्रत्यभिज्ञा और तर्क। स्मरण प्रत्यभिज्ञा में कारण है, प्रत्यभिज्ञा तर्क में कारण है और तर्क अनुमान में कारण है। इस प्रकार ये तीनों परम्परा से अनुमान प्रमाण के कारण हैं, एतदर्थ इन्हे गौण प्रमाण मानकर वादिराज ने अनुमान में सम्मिलित कर लिया है। इसका कारण यही है कि अकलक ने न्यायविनिश्चय में प्रत्यक्ष, अनुमान और आगम भेद करके शेष तीन परोक्ष प्रमाणों को अनुमान में गभित किया है।

चार्वाक मत का खण्डन

चार्वाक प्रत्यक्ष और उसमें भी केवल इन्द्रिय-प्रत्यक्ष प्रमाण से भिन्न किसी अन्य प्रमाण की सत्ता नहीं मानता। प्रमाण का लक्षण अविसबाद करके उसने यह बताया है इन्द्रियप्रत्यक्ष के अतिरिक्त अन्य ज्ञान सर्वथा अविसबादी नहीं होते। अनुमान आदि प्रमाण प्रायः सभावना पर चलते हैं, कारण कि देश, काल और आकार के भेद से प्रत्येक पदार्थ की अनन्त शक्तियाँ और अभिव्यक्तियाँ होती हैं। उनमें अविनाभाव व अव्यभिचार का ढूँढना अत्यन्त कठिन है। जो आँवले कषायरसवाले हैं वे देशान्तर, कालान्तर और द्रव्यान्तर का सम्बन्ध होने से मधुर रस वाले भी हो सकते हैं, इसलिए अनुमान का शत-प्रतिशत अविसबादी होना असंभव है। स्मरण आदि प्रमाणों के सम्बन्ध में भी यही बात है।

किन्तु यह चार्वाकमत सगत नहीं है। जैसा कि पूर्व में कहा जा चुका है अनुमान प्रमाण को माने बिना प्रमाण और प्रमाणाभास का विवेक ही नहीं किया जा सकता। अविसबाद के आधार से कुछ ज्ञानों में प्रमाणता की व्यवस्था करना और कुछ ज्ञानों को अविसबाद के अभाव में अप्रमाण कहना भी तो अनुमान ही है। इसके सिवाय दूसरे व्यक्ति की बुद्धि का ज्ञान अनुमान के बिना नहीं हो सकता क्योंकि बुद्धि का इन्द्रियो के द्वारा

१ तच्च द्विविधमनुमानमागश्चेति । अनुमानमपि द्विविधं गौणं मुख्यविकल्पात् । तत्र गौणमनुमानं त्रिविधं स्मरणं प्रत्यभिज्ञां तर्कश्चेति । तच्च चानुमानत्वं यथापूर्वमुत्तरोत्तरहेतुतयाऽनुमाननिबन्धनत्वात् ।
—प्रमाणनिर्णय पृ० ३३१

प्रत्यक्ष असंभव है। वचन-प्रयोग, तथा कार्यों को देखकर ही उसका अनुमान किया जाता है।^१ जिन कार्यकारणभावो या अविनाभावो का निर्णय हम न कर सकें, या जिनमें व्यभिचार देखा जाय उनसे पैदा होने वाला अनुमान भले ही भ्रान्त हो जाय किन्तु अव्यभिचारी कार्य-कारणभाव आदि के आधार से उत्पन्न होने वाला अनुमान अपनी सीमा में विसवादी नहीं हो सकता। चार्वाक को परलोक आदि के निषेध के लिए भी अनुमान का ही आश्रय लेना पड़ता है। यदि सीमित क्षेत्र में पदार्थों के सुनिश्चित कार्य-कारणभाव न बिठाये जा सकें तो ससार का सम्पूर्ण व्यवहार ही नष्ट-भ्रष्ट हो जायेगा। यह उचित है कि जो अनुमान आदि विसवादी सिद्ध हो उन्हें अनुमानाभास कहा जाय किन्तु इससे निर्दिष्ट अविनाभाव के आधार से उत्पन्न होने वाला अनुमान कभी गलत नहीं हो सकता। प्रमाता जितना अधिक कुशल होगा उतना ही वह सूक्ष्म और स्थूल कार्य-कारणभाव को जानता है। व्यवहार के लिए हमें आप्त-वाक्य की प्रमाणता माननी ही पड़ती है अन्यथा सम्पूर्ण सासारिक व्यवहार अस्त-व्यस्त हो जायेगे। मानव के ज्ञान की कोई सीमा नहीं है इसलिए अपनी मर्यादा में परोक्ष ज्ञान भी अविसवादी होने से प्रमाण ही है।^२

स्मरण-स्मृति

वासना का उद्बोध होने पर उत्पन्न होने वाला 'वह' इस आकार वाला ज्ञान स्मृति है।^३ अतीत के अनुभव का स्मरण स्मृति है। किसी ज्ञान या अनुभव के सस्कार के जागरण में उत्पन्न होने वाला ज्ञान स्मृति कहलाता है। वासना की जागृति के समानता, विरोध आदि अनेक कारण हैं जिनसे वासना उद्बुद्ध होती है। क्योंकि स्मृति अतीत के अनुभव का स्मरण है इसलिए 'वह' इस तरह का ज्ञान स्मृति की विशेषता है।

जैनदर्शन के अतिरिक्त अन्य कोई भी प्राच्यदर्शन स्मृति को प्रमाण

१ प्रमाणैतरसामान्यस्थितेरन्यधियो गते ।

प्रमाणान्तरसद्भाव प्रतिषेधाच्च कस्यचित् ॥

—धर्मकीर्ति, प्रमाण मीमासा, पृ० ८

२ जैनदर्शन डा० महेन्द्रकुमार जैन पृ० २६४-२६५

३ (क) वासनोद्बोधहेतुका तदित्याकारा स्मृति ।

—प्रमाणमीमासा १।२।३

(ख) सस्कारोद्बोधनिबन्धना तदित्याकारा स्मृति ।

—परीक्षामुख ३।३

नहीं मानता है। जो दर्शन स्मृति को प्रमाण नहीं मानते हैं उनका मन्तव्य है कि स्मृति प्रमाण नहीं हो सकती क्योंकि स्मृति का विषय अतीत का अर्थ है जो नष्ट हो चुका है। उसका ज्ञान वर्तमान में कैसे प्रमाण कहा जा सकता है ? जिस ज्ञान का कोई विषय नहीं, जिसका वर्तमान में कोई आधार नहीं, वह किस प्रकार उत्पन्न हो सकता है ? बिना विषय के ज्ञानोत्पत्ति किस प्रकार संभव है ? इन सभी प्रश्नों के उत्तर में यही कहा जाता है कि ज्ञान के प्रामाण्य का आधार वस्तु की वर्तमानता नहीं किन्तु उसकी यथार्थता है। यदि ज्ञान पदार्थ की वास्तविकता को ग्रहण करता है तो प्रमाण है। तीनों कालों में रहने वाला पदार्थ ज्ञान का विषय बन सकता है। यदि वर्तमानकालीन पदार्थ को ही ज्ञान का विषय मानते हैं तो अनुमान भी प्रमाण नहीं हो सकता क्योंकि वह भी त्रैकालिक वस्तु को ग्रहण करता है। केवल वर्तमान के आधार से ही अनुमान नहीं होता। अतीत के अर्थ को ग्रहण करने वाली स्मृति यदि यथार्थ है तो प्रमाण है। ज्ञान इसीलिए प्रमाण है कि वह यथार्थता को ग्रहण करता है। वर्तमान, अतीत और अनागत तीनों कालों में यथार्थता रह सकती है इसलिए वह प्रमाण है।

विरोधी दार्शनिकों का तर्क है कि जो वस्तु नष्ट हो चुकी है वह वस्तु ज्ञानोत्पत्ति का कारण किस प्रकार हो सकती है ? उत्तर में जैनदर्शन का कथन है कि वह पदार्थ को ज्ञानोत्पत्ति का कारण नहीं मानता। ज्ञान अपने कारणों से पैदा होता है और पदार्थ अपने कारणों से पैदा होता है। ज्ञान में इस प्रकार की शक्ति है कि वह पदार्थ से न उत्पन्न होकर भी पदार्थ को अपना विषय बना सकता है। पदार्थ का भी इस प्रकार का स्वभाव है कि वह ज्ञान का विषय बन सकता है। पदार्थ और ज्ञान में कारण और कार्य का सम्बन्ध नहीं है। उनमें ज्ञेय और ज्ञाता, प्रकाश्य और प्रकाशक, व्यवस्थाप्य और व्यवस्थापक का सम्बन्ध है। इन सभी तथ्यों को ध्यान में रखकर स्मृति को प्रमाण मानना तर्कसंगत है। स्मृति को प्रमाण न मानने से अनुमान भी प्रमाण नहीं हो सकता क्योंकि लिंग और लिंगी का सम्बन्ध-ग्रहण भी केवल प्रत्यक्ष का विषय नहीं है। अनेक बार अवलोकन के पश्चात् निश्चित होने वाला लिंग और लिंगी का सम्बन्ध स्मृति के अभाव में किस प्रकार स्थापित हो सकता है ? लिंग को देखकर साध्य का ज्ञान भी बिना स्मृति के नहीं हो सकता। सम्बन्ध स्मरण के बिना अनुमान बिलकुल ही असंभव है।

प्रत्यभिज्ञान

प्रत्यक्ष और स्मरण की सहायता से जो जोड़ रूप ज्ञान होता है उसे प्रत्यभिज्ञान कहते हैं ।^१ जैसे—‘यह वही देवदत्त है’, ‘गवय, गौ के समान होता है’, ‘भैंस गाय से विलक्षण होती है’, ‘यह उससे दूर है’, इत्यादि । जितने भी जोड़ रूप ज्ञान होते हैं वे सब प्रत्यभिज्ञान हैं । इन उदाहरणों का स्पष्टीकरण इस प्रकार है—सामने देवदत्त को देखकर पूर्व देखे हुए देवदत्त का स्मरण आने से यह ज्ञान होता है कि यह वही देवदत्त है । इस ज्ञान के होने से प्रत्यक्ष और स्मरण कारण होते हैं । यह ज्ञान पूर्व देखे हुए देवदत्त में और वर्तमान में सामने उपस्थित देवदत्त में रहने वाले एकत्व को विषय करता है इसलिए इसे एकत्व प्रत्यभिज्ञान कहते हैं । किसी मानव ने गवय नामक पशु देखा । देखते ही उसे पूर्व देखी हुई गौ का स्मरण हुआ । उसके बाद ‘गौ के समान यह गवय है’ इस प्रकार ज्ञान हुआ । यह सादृश्य प्रत्यभिज्ञान है । भैंस को देखकर गौ का स्मरण आने पर ‘भैंस गौ से विलक्षण होती है,’ इस प्रकार होने वाला यह ज्ञान वैसादृश्य प्रत्यभिज्ञान कहा जाता है । इसी प्रकार प्रत्यक्ष और स्मरण के विषयभूत पदार्थों में परस्पर की अपेक्षा को लिए हुए जितने भी जोड़ रूप ज्ञान होते हैं, जैसे यह उससे दूर है, यह उससे पास है, यह इससे ऊँचा है, यह इससे नीचा है, ये सब ज्ञान प्रत्यभिज्ञान सकलनात्मक होने से प्रत्यभिज्ञान के अन्तर्गत है ।

बौद्धदर्शन प्रत्येक वस्तु को क्षणिक मानता है, अतः क्षणिकवादी होने के कारण वह प्रत्यभिज्ञान को प्रमाण नहीं मानता । उसका मन्तव्य है कि पूर्व और उत्तर अवस्थाओं में रहने वाला जब कोई एकत्व अर्थात् स्थिर पदार्थ ही नहीं है तब उसको विषय करने वाला ज्ञान प्रमाण किस प्रकार हो सकता है ? अतीतकाल की अनुभूत वस्तु तो उसी क्षण नष्ट हो गई और अब वर्तमान में जो वस्तु है, वह उसके सदृश अन्य ही वस्तु है, अतः प्रत्यभिज्ञान उस अतीत काल की वस्तु को वर्तमान में नहीं देखता, अपितु

१ (क) दर्शनस्मरणकारणक सकलन प्रत्यभिज्ञान । तदेवेद, तत्सदृश, तद्विलक्षण, तत्प्रतियोगीत्यादि ।
—परीक्षामुख ३।५

(ख) दर्शनस्मरणसम्बन्ध तदेवेद, तत्सदृश, तद्विलक्षण, तत्प्रतियोगीत्यादि सकलन प्रत्यभिज्ञानम् ।
—प्रमाणमीमांसा १।२।४

उसके सहश अन्य वस्तु को जान रहा है। दूसरे शब्दों में कहा जाय तो वह प्रत्यक्ष और स्मरण रूप दो ज्ञानों का समुच्चय है। 'यह' इस अंश को विषय करने वाला ज्ञान तो प्रत्यक्ष है और 'वही' इस अंश को विषय करने वाला ज्ञान स्मरण है। इस प्रकार वह एक ज्ञान नहीं किन्तु दो ज्ञान हैं। बौद्ध दार्शनिक प्रत्यभिज्ञान को एक ज्ञान मानने को प्रस्तुत नहीं हैं। इसके विपरीत नैयायिक, वैशेषिक और मीमांसक एकत्व विषयक प्रत्यभिज्ञान को प्रमाण मानते हैं, किन्तु वे उस ज्ञान को स्वतन्त्र एवं परोक्ष प्रमाण न मान कर प्रत्यक्ष प्रमाण मानते हैं। जैनदर्शन का मन्तव्य है कि प्रत्यभिज्ञान न तो बौद्धों के समान अप्रमाण है और न नैयायिक वैशेषिकदर्शन की तरह प्रत्यक्ष ही है किन्तु वह प्रत्यक्ष और स्मृति के अनन्तर उत्पन्न होने वाला तथा अपनी पूर्व तथा उत्तर पर्यायों में रहने वाले एकत्व एवं सादृश्य आदि को विषय करने वाला स्वतन्त्र परोक्ष प्रमाण है। प्रत्यक्ष केवल वर्तमान पर्याय को विषय करता है। स्मरण अतीत पर्याय को ग्रहण करता है किन्तु प्रत्यभिज्ञान ऐसा प्रमाण है जो उभय पर्यायवर्ती एकत्वादि को विषय करने वाला सकलनात्मक ज्ञान है। यदि पूर्व और उत्तर पर्यायव्यापी एकत्व का अपलाप करेंगे तो कही भी एकत्व का प्रत्यय न होने से एक सन्तान की सिद्धि नहीं हो सकेगी। स्पष्ट है कि प्रत्यभिज्ञान का विषय एकत्वादि वास्तविक होने से वह प्रमाण ही है, अप्रमाण नहीं। जैनदर्शन ने उसे परोक्ष प्रमाण माना है।

तर्क

उपलम्भानुपलम्भनिमित्तक व्याप्ति ज्ञान तर्क है। इसे ऊह भी कहते हैं।^१ जिसे जैनसिद्धान्त में चिन्ता कहा है उसे ही दार्शनिक क्षेत्र में तर्क कहा है। अमुक वस्तु के होने पर ही अमुक दूसरी वस्तु का होना या पाया जाना उपलभ कहलाता है और एक के अभाव में किसी दूसरी वस्तु का न होना या न पाया जाना अनुपलभ कहलाता है। जैसे अग्नि के होने पर ही धूम का होना और अग्नि के अभाव में धूम का न होना।

साध्य तथा साधन के अविनाभाव को व्याप्ति कहते हैं। उपलम्भ और अनुपलम्भ रूप जो व्याप्ति है, उससे उत्पन्न होने वाला ज्ञान तर्क है।

प्रायः सभी दार्शनिकों ने तर्क को प्रमाण स्वीकार किया है। तर्क के प्रामाण्य और अप्रामाण्य के सम्बन्ध में न्यायदर्शन का मन्तव्य है कि तर्क न तो प्रत्यक्ष आदि प्रमाण चतुष्टय के अन्तर्गत कोई प्रमाण है और न प्रमाणान्तर, क्योंकि वह अपरिच्छेदक है किन्तु परिच्छेदक प्रमाणों के विषय का विभाजक होने से वह उनका अनुग्राहक है अर्थात् सहकारी है। दूसरे शब्दों में कहना चाहे तो प्रमाण से जाना हुआ पदार्थ तर्क के द्वारा परिपुष्ट होता है। प्रमाण पदार्थों को जानते हैं पर तर्क उनका पोषण करके उनकी प्रमाणता को स्थिर करने में सहायता देता है। इसी कारण न्यायदर्शन में तर्क को सभी प्रमाणों के सहायक रूप में माना है परन्तु उत्तरकालवर्ती आचार्य उदयन ने और उपाध्याय वर्द्धमान आदि ने विशेष रूप से अनुमान प्रमाण में ही व्यभिचार-शका निवर्तक रूप से तर्क को माना है। व्याप्ति ज्ञान में भी तर्क को उपयोगी स्वीकार किया है। इस प्रकार न्यायदर्शन में तर्क की मान्यताएँ अनेक प्रकार से प्राप्त होती हैं किन्तु न्यायदर्शन उसे स्वतन्त्र प्रमाण रूप से स्वीकार नहीं करता है। बौद्धदर्शन ने तर्क को व्याप्तिग्राहक मानकर भी उसे प्रत्यक्ष पृष्ठभावी विकल्प कहकर अप्रमाण ही माना है। मीमांसक दर्शन ने तर्क को प्रमाण कोटि में माना है, परन्तु जैन दार्शनिक प्रारम्भ से ही तर्क को परोक्ष प्रमाण मानते रहे हैं। उन्होंने तर्क को सकलदेशकालव्यापी अविनाभाव रूप व्याप्ति का ग्राहक माना है। व्याप्तिग्रहण प्रत्यक्ष से नहीं हो सकता क्योंकि प्रत्यक्ष सम्बद्ध और वर्तमान अर्थ को ही ग्रहण करता है जबकि व्याप्ति सकल देशकाल के उपसहार पूर्वक होती है।

अनुमान भी तर्क के स्थान को ग्रहण नहीं कर सकता क्योंकि अनुमान का आधार ही तर्क है। जब तक तर्क से व्याप्तिज्ञान न हो जाय तब तक अनुमान की प्रवृत्ति ही असम्भव है। दूसरे शब्दों में कहा जाय तो तर्क ज्ञान के अभाव में अनुमान की कल्पना ही नहीं हो सकती। अनुमान स्वयं तर्क पर प्रतिष्ठित है। इसलिए तर्क का स्थान अनुमान नहीं ले सकता। जो ज्ञान जिससे पहले उत्पन्न होता है और उसका आधार भी वही है वह ज्ञान तद्रूप नहीं हो सकता। यदि इस प्रकार होगा तो पूर्व और पश्चात् का, आधार और आधेय का सम्बन्ध ही नष्ट हो जायेगा। इसलिए तर्क अनुमान से भिन्न है व स्वतन्त्र है।

अनुमान

साधन से साध्य के ज्ञान को अनुमान प्रमाण कहते हैं।^१ साधन को लिंग और साध्य को लिंगी भी कहते हैं, अतः इस प्रकार भी कह सकते हैं कि लिंग से लिंगी के ज्ञान को अनुमान कहते हैं।^२ लिंग का अर्थ चिह्न है और लिंगी का अर्थ उस चिह्न वाला है। जैसे धूम से अग्नि को जान लेना अनुमान है। यहाँ धूम साधन अर्थात् लिंग है, अग्नि साध्य अर्थात् लिंगी है। अग्नि का चिह्न धूम है। किसी स्थल पर धुआँ उठता हुआ दिखलाई देता है तो ग्रामीण लोग धुएँ को देखकर सहज ही यह अनुमान कर लेते हैं कि वहाँ पर आग जल रही है। बिना अग्नि के धुआँ नहीं उठ सकता। इसलिए ऐसे किसी अविनाभावी चिह्न को निहार कर उस चिह्न वाले को जान लेना अनुमान है।

साधन या लिंग इस प्रकार का होना चाहिए, जो साध्य या लिंगी का अविनाभावी रूप से सुनिश्चित हो अर्थात् जो साध्य के होने पर ही हो और साध्य के न होने पर न हो। ऐसा साधन ही साध्य की सम्यक् प्रतीति कराता है। अकलकदेव ने साधन या लिंग को 'साध्याविनाभावाभिनिबोधैकलक्षण' कहा है। अर्थात् साध्य के साथ सुनिश्चित अविनाभाव ही साधन का प्रधान लक्षण है। संक्षेप में इसे अन्यथानुपपत्ति भी कह सकते हैं।^३ अन्यथा अर्थात् साध्य के अभाव में साधन की अनुपपत्ति अर्थात् न होना। जो साध्य के अभाव में नहीं रहता हो और साध्य के सद्भाव में ही रहता हो वही सच्चा साधन है। साधन को हेतु भी कहते हैं।

चार्वाकदर्शन को छोड़कर शेष सभी पौर्वार्थदर्शनो ने अनुमान को प्रमाण माना है। चार्वाक दार्शनिक अनुमान को इसीलिए प्रमाण नहीं मानते हैं क्योंकि वे किसी अतीन्द्रिय पदार्थ में विश्वास नहीं करते। जिन दर्शनो ने अनुमान को प्रमाण माना है, उन्होंने अनुमान के दो भेद किये हैं—स्वार्थानुमान और परार्थानुमान।

१ (क) साधनात् साध्यविज्ञानमनुमानम् ।

—प्रमाणमीमांसा १।२।७

(ख) साधनात् साध्यविज्ञानमनुमानम् ।

—परीक्षामुख ३।१४

२ लिङ्गात् साध्याविनाभावाभिनिबोधैकलक्षणात् लिङ्गिधीरनुमान ।

—लघीयस्त्रय ३।२२

३ अन्यथानुपपत्त्येकलक्षण लिङ्गमन्यते ।

—प्रमाणपरीक्षा पृ० ७२

स्वार्थानुमान

साध्य के साथ अविनाभाव सम्बन्ध रखने वाले सुनिश्चित साधन से साध्य का ज्ञान होना स्वार्थानुमान है ।^१

सहभावी और क्रमभावी कार्यों का क्रमभाव और सहभावविषयक जो नियम है वह भी अविनाभाव है । कितने ही कार्य सहभावी होते हैं और कितने ही क्रमभावी होते हैं । रूप और रस सहभावी हैं । रूप को निहार कर रस का अनुमान करना या रस-दर्शन से रूप का अनुमान करना सहभावी अविनाभाव है । एक के होने के पश्चात् दूसरे का होना क्रमभाव है । कृत्तिका नक्षत्र का उदय होने के बाद शकट का उदय होना क्रमभावी अविनाभाव है । कारण और कार्य का सम्बन्ध भी क्रमभाव के अन्तर्गत है । आग से धुएँ की उत्पत्ति क्रमभावी अविनाभाव है । इस तरह जिन पदार्थों में जिस प्रकार का अविनाभाव हो उसे तर्क प्रमाण द्वारा जानकर और साध्य के साथ अविनाभावी साधन को देखकर स्वयं साध्य का अनुमान करना स्वार्थानुमान है । स्वार्थानुमान में एक व्यक्ति दूसरे पर अवलम्बित नहीं रहता । साधन को देखकर साध्य का अनुमान व्यक्ति अपने आप कर लेता है, अपने लिए किये गये अनुमान को स्वार्थानुमान कहते हैं ।

साधन

प्रमाणमीमांसा में आचार्य हेमचन्द्र ने स्वभाव, कारण, कार्य, एकार्थ-समवायी और विरोधी ये पाँच साधन माने हैं ।^२

स्वभाव साधन वह है जहाँ वस्तु का स्वभाव ही साधन बनता हो । जैसे—उष्ण स्वभाव होने से अग्नि जलाती है । शब्द अनित्य है क्योंकि वह कार्य है । ये स्वभावसाधन या स्वभावहेतु के दृष्टान्त हुए ।

आकाश में काली कजरारी घटाएँ जब उमड़-धुमड़ कर आती है जिसे देखकर वर्षा का अनुमान करना कारण से कार्य का अनुमान है । उसी कारण से कार्य का अनुमान किया जाता है जिसके होने पर कार्य अवश्य

१ स्वार्थं स्वनिश्चितसाध्याविनाभावैकलक्षणात् साधनात् साध्यज्ञानम् ।

—प्रमाणमीमांसा १।२।६

२ स्वभाव कारण कार्यमेकार्थसमवायि विरोधि चेति पञ्चधा साधनम् ।

—प्रमाणमीमांसा १।२।१२

होता है। इसमें बाधक कारणों का अभाव और समग्र साधक कारणों की सत्ता ये दोनों आवश्यक हैं।

किसी कार्य विशेष का अवलोकन कर उसके कारण का अनुमान करना कार्य साधन है। प्रत्येक कार्य का कोई न कोई कारण होता है। बिना कारण के कार्योत्पत्ति कदापि सम्भव नहीं है। कारण और कार्य के सम्बन्ध का ज्ञान होने पर कार्य को देखकर कारण का अनुमान हो सकता है, जैसे घुएँ को देखकर अग्नि का अनुमान करना, नदी में जोर से पानी को आते हुए देखकर कहीं पर तेज वर्षा हुई है, ऐसा जानना, कार्य से कारण का अनुमान है।

एक अर्थ में दो या उससे अधिक कार्यों का एक साथ रहना एकार्थ समवाय है। जैसे एक फल में रूप और रस साथ-साथ रहते हैं। रूप को देखकर रस का अनुमान करना, या रस को देखकर रूप का अनुमान करना—यह एकार्थ समवाय है। रूप और रस में न तो कार्य-कारण भाव है और न रूप व रस का एक स्वभाव है। इन दोनों की एक स्थान पर अवस्थिति ही एकार्थसमवाय के कारण है।

किसी विरोधी भाव से उसके अभाव का अनुमान करना विरोधी साधन से होने वाला अनुमान है। अग्नि और ठण्ड में परस्पर विरोध है, इसलिए एक के होने पर दूसरी नहीं हो सकती, अग्नि की ज्वालाएँ घबक रही हो, वहाँ पर ठण्ड नहीं हो सकती। यहाँ पर ठण्ड नहीं है क्योंकि अग्नि जल रही है। अग्नि की नन्ही सी चिनगारी से ठण्डक का अभाव नहीं हो सकता, अतः अनुमान सम्यक् होना चाहिए।

परार्थानुमान

साधन और साध्य के अविनाभाव सम्बन्ध के कथन से उत्पन्न होने वाला ज्ञान परार्थानुमान है।^१ स्वार्थानुमान स्वतः उत्पन्न होता है पर परार्थानुमान उससे विपरीत है। एक व्यक्ति ने स्वयं साधन और साध्य के अविनाभाव को ग्रहण किया है और द्वितीय व्यक्ति ऐसा है जिसे इस सम्बन्ध का किञ्चित् मात्र भी ज्ञान नहीं है। प्रथम व्यक्ति अपने ज्ञान का प्रयोग दूसरे व्यक्ति को समझाने के लिए करता है। उसके कथन से उत्पन्न होने वाला ज्ञान परार्थानुमान है। जो व्यक्ति साधन और साध्य के सम्बन्ध

से परिचित है उसके लिए यह अनुमान नहीं है किन्तु जिसे इस सम्बन्ध का ज्ञान नहीं है उसके लिए है।

परार्थानुमान स्वयं ज्ञानात्मक है परन्तु उसे प्रकट करने वाले वचन को भी उपचार से परार्थानुमान कहा गया है।^१ ज्ञानात्मक परार्थानुमान की उत्पत्ति वचनात्मक परार्थानुमान पर अवलम्बित है। इसलिए कारण में कार्य का उपचार-आरोप करके वचन को भी परार्थानुमान कहते हैं। परार्थानुमान के लिए हेतु का वचनात्मक प्रयोग दो प्रकार से हो सकता है। प्रथम प्रकार है—साध्य के होने पर साधन का होना। दूसरा प्रकार है—साध्य के अभाव में साधन का अभाव होना। जिस अर्थ का प्रतिपादन प्रथम प्रकार में होता है उसी अर्थ का प्रतिपादन द्वितीय प्रकार में भी होता है। अन्तर केवल वाक्य-रचना का है। जैसे—पर्वत में अग्नि है, क्योंकि अग्नि के होने पर ही धुआँ हो सकता है। अग्नि रूप साध्य की सत्ता होने पर ही धुआँ रूप साधन की उत्पत्ति हो सकती है। यह प्रथम प्रकार है। द्वितीय प्रकार—पर्वत में अग्नि नहीं है क्योंकि अग्नि के अभाव में धुआँ नहीं हो सकता। अग्नि रूप साध्य के अभाव में धुआँ रूप साधन के अभाव का प्रतिपादन करने वाला, द्वितीय प्रकार है।

परार्थानुमान के अवयव

परार्थानुमान के अवयवों के सम्बन्ध में दार्शनिकों में एकमत नहीं है। सांख्यदर्शन परार्थानुमान के तीन अवयव मानता है—पक्ष, हेतु और उदाहरण। मीमांसकदर्शन ने चार अवयव माने हैं—(१) पक्ष, (२) हेतु, (३) उदाहरण, (४) और उपनय। न्यायदर्शन पाँच अवयव आवश्यक मानता है—(१) पक्ष, (२) हेतु, (३) उदाहरण, (४) उपनय (५) निगमन। जैनदर्शन कितने अवयव मानता है, इसकी संक्षिप्त चर्चा हम पूर्व कर चुके हैं। ज्ञानी को समझाने के लिए पक्ष और हेतु ये दो अवयव ही पर्याप्त हैं। मन्दबुद्धि वाले को समझाने के लिए दस अवयवों तक का निर्देश किया गया है। साधारण रूप से पाँच अवयवों का प्रयोग होता है वह इस प्रकार है—

प्रतिज्ञा

साध्य का निर्देश करना प्रतिज्ञा है।^२ हम जिस बात को सिद्ध करना

१ पक्षहेतुवचनात्मक परार्थानुमानमुपचारात्।

२ साध्यनिर्देश प्रतिज्ञा।

—प्रमाणनयतत्त्वालोक ३।२३

—प्रमाणमीमांसा २।१।११

चाहते हैं उसका प्रथम निर्देश प्रतिज्ञा है। इससे साध्य का परिज्ञान होता है। प्रतिज्ञा को पक्ष भी कहते हैं। जैसे— 'इस पर्वत में अग्नि है।'

हेतु

साधनत्व को अभिव्यक्त करने वाला वचन हेतु कहलाता है।^१ जैसे—'क्योंकि इसमें धूम है।' यह हेतु का कथन हुआ। इसको अधिक स्पष्ट इस प्रकार किया जा सकता है—क्योंकि अग्नि के होने पर ही धूम हो सकता है, या अग्नि के अभाव में धूम नहीं हो सकता। साधन और साध्य के सम्बन्ध को दिखाते हुए इसका प्रयोग किसी भी प्रकार कर सकते हैं।

उदाहरण

हेतु को सम्यक् प्रकार से समझाने के लिए दृष्टान्त का प्रयोग करना उदाहरण है।^२ उदाहरण साधर्म्य और वैधर्म्य रूप दो प्रकार का है। सादृश्य बताने के लिए उदाहरण का प्रयोग करना, जहाँ-जहाँ पर धूम होता है वहाँ-वहाँ पर अग्नि होती है जैसे पाकशाला, यह साधर्म्यदृष्टान्त है। विसदृशता को प्रकट करने वाले दृष्टान्त का प्रयोग करना, 'जहाँ पर अग्नि नहीं होती वहाँ पर धूम भी नहीं होता जैसे तालाब' यह वैधर्म्यदृष्टान्त है। प्रायः दोनों में से किसी एक का प्रयोग करना ही पर्याप्त होता है।

उपनय

हेतु का धर्मी (पक्ष) में उपसंहार करना (दोहराना) उपनय है।^३ जहाँ पर साध्य रहता है उसे धर्मी कहते हैं। 'इस पर्वत में अग्नि है' यहाँ पर अग्नि साध्य है और पर्वत धर्मी है क्योंकि अग्नि रूप साध्य पर्वत में रहता है। हेतु का धर्मी में उपसंहार करना जैसे 'इस पर्वत में भी धूम है' इस प्रकार के वचन का प्रयोग करना उपनय है।

निगमन

साध्य का पुनर्कथन (दोहराना) निगमन है।^४ प्रतिज्ञा के समय जिस साध्य का निर्देश किया जाता है उसको उपसंहार के रूप में फिर से दोह-

१ साधनत्वाभिव्यक्तकविमक्त्यन्त साधनवचन हेतु । —प्रमाणमीमांसा २।१।१०

२ दृष्टान्तवचनमुदाहरणम् ।

—प्रमाणमीमांसा २।१।१३

३ हेतु साध्यधर्मिण्युपसंहरणमुपनय । यथा धूमश्चात्रप्रदेसे ।

—प्रमाणनयतत्त्वालोक ३।४६-५०

४ साध्यधमस्य पुनर्निगमनम् ।

यथा तस्मादग्निरत्र ।

—प्रमाणनयतत्त्वालोक ३।५१-५०

राना निगमन है। यह अन्तिम निर्णय रूप कथन होता है। जैसे—‘इसीलिए यहाँ पर अग्नि है।’ यह कथन निगमन है।

पाँच अवयवों को लक्ष्य में रखते हुए परार्थानुमान का पूर्ण रूप इस प्रकार से है—

इस पर्वत में अग्नि है, (प्रतिज्ञा) क्योंकि इसमें धूम है (हेतु), जहाँ-जहाँ धूम होता है वहाँ-वहाँ अग्नि होती है, जैसे रसोईघर में (साधर्म्यदृष्टान्त) जहाँ पर अग्नि नहीं होती वहाँ पर धूम भी नहीं होता जैसे जलाशय (वैधर्म्य-दृष्टान्त), इस पर्वत में धूम है (उपनय) एतदर्थ यहाँ पर (निगमन) अग्नि है।

आगम

आप्तपुरुष के वचन से आविर्भूत होने वाला अर्थ सवेदन आगम है।^८ आप्तपुरुष वह है जो तत्त्व को यथावस्थित जानने के साथ ही उसका यथावस्थित निरूपण करता हो। जो पुरुष राग-द्वेष से रहित है वह आप्त है, क्योंकि वह कभी भी विसवादी व मिथ्यावादी नहीं हो सकता। ऐसे पुरुष के वचनों से होने वाला ज्ञान आगम है। उपचार से आप्तपुरुष का वचन भी आगम है। परार्थानुमान में आप्तत्व आवश्यक नहीं है किन्तु आगम के लिए आप्तपुरुष का होना जरूरी है। आप्तपुरुष के वचन तीनों काल में प्रामाणिक होते हैं। उसकी प्रामाणिकता के लिए अन्य हेतु की आवश्यकता नहीं। तीर्थंकर आदि लोकोत्तर आप्त कहलाते हैं। सत्यप्रवक्ता साधारण व्यक्ति लौकिक आप्त होते हैं।

संक्षेप में प्रमाण के सम्बन्ध में चर्चा की गई है। यहाँ पर प्रमाण के भेदों व प्रभेदों के सम्बन्ध में अधिक विस्तार से विवेचना करना इष्ट नहीं था, केवल इतना ही बताना इष्ट था कि जैनदर्शन में प्रमाण की क्या स्थिति रही है और उसका स्वरूप क्या रहा है और उसके मुख्य भेद कितने हैं। आगम साहित्य में वह बीज रूप में है फिर दार्शनिक आचार्यों ने उस बीज का अत्यधिक विस्तार किया है क्योंकि जैनदर्शन के अनुसार प्रत्येक वस्तु का अधिगम प्रमाण और नय से ही होता है। वस्तु चाहे जड़ हो या चेतन, उसके वास्तविक स्वरूप का परिबोध प्रमाण और नय के अभाव में नहीं हो सकता। इसलिए प्रमाण और नय वस्तुविज्ञान के लिए अनिवार्य साधन हैं।

^८ आप्तवचनादाविर्भूतमर्थसवेदनमागम ।

० कर्मवाद एक सर्वेक्षण

□ कर्मवाद : एक सर्वेक्षण

- कर्मवाद का महत्त्व
- कर्म सम्बन्धी साहित्य
- कर्मवाद व अन्यवाद
- कालवाद
- स्वभाववाद
- नियतिवाद
- घटच्छावाद
- भूतवाद
- पुरुषवाद
- वैचवाद
- पुरुषार्थवाद
- जैनदर्शन का मन्तव्य
- कर्मवाद की ऐतिहासिक समीक्षा
- बौद्धदर्शन में कर्म
- विलक्षण वर्णन
- कर्म का अर्थ
- विभिन्न परम्पराओं में कर्म
- जैनदर्शन में कर्म का स्वरूप
- आत्मा और कर्म का सम्बन्ध
- कर्म कौन बाँधता है ?
- कर्म बन्ध के कारण
- निश्चयनय और व्यवहारनय
- कर्म का कर्तृत्व और भोक्तृत्व
- कर्म की मर्यादा
- उदय
- स्वतः उदय में आने वाले कर्म के हेतु
- दूसरों के द्वारा उदय में आने वाले कर्म के हेतु
- पुरुषार्थ से भाग्य में परिवर्तन हो सकता है ?
- आत्मा स्वतन्त्र है या कर्म के अधीन ?
- उदीरणा
- उदीरणा का कारण
- वेदना
- निर्जरा
- आत्मा पहले या कर्म ?
- जनादि का अन्त कैसे ?
- आत्मा बलवान या कम ?
- कर्म और उसका फल
- ईश्वर और कर्मवाद
- कर्म का सविभाग नहीं
- कर्म का कार्य
- आठ कर्म
- कर्म फल की तीव्रता-मन्दता
- कर्मों के प्रदेश
- कर्म-बन्ध
- बन्ध, सत्ता, उद्धर्तना, उत्कर्ष, अपवर्तन, अपकर्ष, सक्रमण, उदय, उदीरणा, उपशमन, निधत्ति, निकाचित, अबाधाकाल
- कर्म और पुनर्जन्म
- कर्म-बन्धन से मुक्ति का उपाय

कर्मवाद : एक सर्वेक्षण

कर्मवाद का महत्त्व

भारतीय तत्त्वचिन्तक मनीषियो ने कर्मवाद पर गहराई से अनु-चिन्तन किया है। चार्वाकदर्शन के अतिरिक्त न्याय, सांख्य, वेदान्त, वैशेषिक, मीमांसक, बौद्ध और जैन प्रभृति सभी दार्शनिक कर्मवाद के प्रभाव से प्रभावित रहे हैं। केवल दर्शन ही नहीं अपितु धर्म, साहित्य, ज्ञान, विज्ञान और कला आदि पर भी कर्मवाद की प्रतिच्छाया स्पष्ट रूप से निहारी जा सकती है। विश्व के विशाल मंच पर सर्वत्र विषमता, विविधता, विचित्रता का एकच्छत्र साम्राज्य देखकर प्रबुद्ध विचारको ने कर्म के अद्भुत सिद्धान्त की गवेषणा की। भारतीय जन-जन के मन की यह धारणा है कि प्राणी मात्र को सुख और दुःख की जो उपलब्धि होती है वह स्वयं के किये गये कर्म का ही प्रतिफल है। कर्म से बँधा हुआ जीव ही अनादिकाल से, नाना गतियो व योनियो में परिभ्रमण कर रहा है। जन्म और मृत्यु का मूल कर्म है और कर्म ही दुःख का सर्जक है। जो जैसा करता है वैसा ही फल को प्राप्त करता है, किन्तु यह स्मरण रखना चाहिए कि एक प्राणी अन्य प्राणी के कर्मफल का अधिकारी नहीं होता। प्रत्येक प्राणी का कर्म स्वसंबद्ध होता है किन्तु पर-सम्बद्ध नहीं। यह सत्य है कि सभी भारतीय दार्शनिकों ने कर्मवाद की स्थापना में योगदान दिया किन्तु जैन-परम्परा में कर्मवाद का जैसा सुव्यवस्थित विकास हुआ वैसा अन्यत्र नहीं हो सका। वैदिक और बौद्ध साहित्य में कर्म-सम्बन्धी विचार इतना अल्प है कि उसमें कर्म-विषयक कोई महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ दृष्टिगोचर नहीं होता। जबकि जैन साहित्य में कर्म सम्बन्धी अनेक ग्रन्थ उपलब्ध हैं। कर्मवाद पर जैन-परम्परा में अत्यन्त सूक्ष्म, सुव्यवस्थित और बहुत ही विस्तृत विवेचन किया गया है। यह साधिकार कहा जा सकता है कि कर्म-सम्बन्धी साहित्य का जैन साहित्य में महत्त्वपूर्ण स्थान है और वह साहित्य 'कर्मशास्त्र' या 'कर्मग्रन्थ' के नाम से विश्रुत है। सर्वतन्त्र स्वतन्त्र कर्मग्रन्थों के अतिरिक्त भी आगम व आगमेतर जैनग्रन्थों में यत्र-तत्र कर्म के सम्बन्ध में चर्चाएँ उपलब्ध हैं।

□ कर्मवाद : एक सर्वेक्षण

- कर्मवाद का महत्त्व
- कर्म सम्बन्धी साहित्य
- कर्मवाद व अन्यवाद
- कालवाद
- स्वभाववाद
- नियतिवाद
- यदृच्छावाद
- भूतवाद
- पुरुषवाद
- दैववाद
- पुरुषार्थवाद
- जैनदर्शन का मन्तव्य
- कर्मवाद की ऐतिहासिक समीक्षा
- बौद्धदर्शन में कर्म
- विलक्षण वर्णन
- कर्म का अर्थ
- विभिन्न परम्पराओं में कर्म
- जैनदर्शन में कर्म का स्वरूप
- आत्मा और कर्म का सम्बन्ध
- कर्म कौन बाँधता है ?
- कर्म बन्ध के कारण
- निश्चयनय और व्यवहारनय
- कर्म का कर्तृत्व और भोक्तृत्व
- कर्म की मर्यादा
- उदय
- स्वतः उदय में आने वाले कर्म के हेतु
- दूसरों के द्वारा उदय में आने वाले कर्म के हेतु
- पुरुषार्थ से भाग्य में परिवर्तन हो सकता है ?
- आत्मा स्वतन्त्र है या कर्म के अधीन ?
- उदीरणा
- उदीरणा का कारण
- वेदना
- निर्जरा
- आत्मा पहले या कर्म ?
- अनादि का अन्त कैसे ?
- आत्मा बलवान या कम ?
- कर्म और उसका फल
- ईश्वर और कर्मवाद
- कर्म का सविभाग नहीं
- कर्म का कार्य
- आठ कर्म
- कर्म-फल की तीव्रता-मृदता
- कर्मों के प्रदेश
- कर्म-बन्ध
- बन्ध, सत्ता, उद्धर्तना, उत्कर्ष, अपवर्तन, अपकर्ष, सक्रमण, उदय, उदीरणा, उपशमन, निघत्ति, निकाचित, अबाधाकाल
- कर्म और पुनजन्म
- कर्म-बन्धन से मुक्ति का उपाय

कर्मवाद : एक सर्वेक्षण

कर्मवाद का महत्त्व

भारतीय तत्त्वचिन्तक मनीषियो ने कर्मवाद पर गहराई से अनुचिन्तन किया है। चार्वाकदर्शन के अतिरिक्त न्याय, सांख्य, वेदान्त, वैशेषिक, मीमांसक, बौद्ध और जैन प्रभृति सभी दार्शनिक कर्मवाद के प्रभाव से प्रभावित रहे हैं। केवल दर्शन ही नहीं अपितु धर्म, साहित्य, ज्ञान, विज्ञान और कला आदि पर भी कर्मवाद की प्रतिच्छाया स्पष्ट रूप से निहारी जा सकती है। विश्व के विशाल मंच पर सर्वत्र विषमता, विविधता, विचित्रता का एकच्छत्र साम्राज्य देखकर प्रबुद्ध विचारको ने कर्म के अद्भुत सिद्धान्त की गवेषणा की। भारतीय जन-जन के मन की यह धारणा है कि प्राणी मात्र को सुख और दुःख की जो उपलब्धि होती है वह स्वयं के किये गये कर्म का ही प्रतिफल है। कर्म से बँधा हुआ जीव ही अनादिकाल से, नाना गतियो व योनियो में परिभ्रमण कर रहा है। जन्म और मृत्यु का मूल कर्म है और कर्म ही दुःख का सर्जक है। जो जैसा करता है वैसा ही फल को प्राप्त करता है, किन्तु यह स्मरण रखना चाहिए कि एक प्राणी अन्य प्राणी के कर्मफल का अधिकारी नहीं होता। प्रत्येक प्राणी का कर्म स्वसंबद्ध होता है किन्तु पर-सम्बद्ध नहीं। यह सत्य है कि सभी भारतीय दार्शनिकों ने कर्मवाद की स्थापना में योगदान दिया किन्तु जैन-परम्परा में कर्मवाद का जैसा सुव्यवस्थित विकास हुआ वैसा अन्यत्र नहीं हो सका। वैदिक और बौद्ध साहित्य में कर्म-सम्बन्धी विचार इतना अल्प है कि उसमें कर्म-विषयक कोई महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ दृष्टिगोचर नहीं होता। जबकि जैन साहित्य में कर्म सम्बन्धी अनेक ग्रन्थ उपलब्ध हैं। कर्मवाद पर जैन-परम्परा में अत्यन्त सूक्ष्म, सुव्यवस्थित और बहुत ही विस्तृत विवेचन किया गया है। यह साधिकार कहा जा सकता है कि कर्म-सम्बन्धी साहित्य का जैन साहित्य में महत्त्वपूर्ण स्थान है और वह साहित्य 'कर्मशास्त्र' या 'कर्मग्रन्थ' के नाम से विश्रुत है। सर्वतन्त्र स्वतन्त्र कर्मग्रन्थों के अतिरिक्त भी आगम व आगमेतर जैनग्रन्थों में यत्र-तत्र कर्म के सम्बन्ध में चर्चाएँ उपलब्ध हैं।

कर्म सम्बन्धी साहित्य

भगवान महावीर से लेकर आज तक कर्मशास्त्र का जो सकलन-आकलन हुआ है वह बाह्य रूप से तीन विभागों में विभक्त किया जा सकता है—पूर्वात्मक कर्मशास्त्र, पूर्वोद्धृत कर्मशास्त्र और प्राकरणिक कर्मशास्त्र।^१

जैन इतिहास की दृष्टि से चौदह पूर्वों में से आठवाँ पूर्व जिसे 'कर्म प्रवाद' कहा जाता है उसमें कर्म विषयक वर्णन था, इसके अतिरिक्त दूसरे पूर्व के एक विभाग का नाम 'कर्म प्राभूत' था और पाँचवें पूर्व के एक विभाग का नाम 'कषाय प्राभूत' था। इनमें भी कर्म सम्बन्धी ही चर्चाएँ थीं। आज वे अनुपलब्ध हैं किन्तु पूर्व-साहित्य में से उद्धृत कर्म-शास्त्र आज भी दोनों ही जैन-परम्पराओं में उपलब्ध हैं। सम्प्रदाय भेद होने से नामों में भिन्नता होना स्वाभाविक है। दिगम्बर परम्परा में 'महाकर्मप्रकृतिप्राभूत' (षट्खण्डागम) और कषय प्राभूत ये दो ग्रन्थ पूर्व से उद्धृत माने जाते हैं। श्वेताम्बर परम्परा के अनुसार कर्मप्रकृति, शतक, पंचसग्रह और सप्ततिका ये चार ग्रन्थ पूर्वोद्धृत माने जाते हैं।

प्राकरणिक कर्मशास्त्र में कर्म-सम्बन्धी अनेक ग्रन्थ आते हैं, जिनका मूल-आधार पूर्वोद्धृत कर्म-साहित्य रहा है। प्राकरणिक कर्मग्रन्थों का लेखन विक्रम की आठवीं-नवीं शती से लेकर सोलहवीं-सतरहवीं शती तक हुआ है। आधुनिक विज्ञान ने कर्म-विषयक साहित्य का जो सृजन किया है वह मुख्य रूप से कर्मग्रन्थों के विवेचन के रूप में है।

भाषा की दृष्टि से कर्म साहित्य को प्राकृत, सस्कृत और प्रादेशिक भाषाओं में विभक्त कर सकते हैं। पूर्वात्मक व पूर्वोद्धृत कर्मग्रन्थ प्राकृत भाषा में हैं। प्राकरणिक कर्म साहित्य का विशेष अंश प्राकृत में ही है। मूल ग्रन्थों के अतिरिक्त उन पर लिखी गई वृत्तियाँ और टिप्पणियाँ भी प्राकृत में हैं। बाद में कुछ कर्मग्रन्थ सस्कृत में भी लिखे गये किन्तु मुख्य रूप से सस्कृत भाषा में उस पर वृत्तियाँ ही लिखी गई हैं। सस्कृत में लिखे हुए मूल कर्मग्रन्थ प्राकरणिक कर्मशास्त्र में आते हैं। प्रादेशिक भाषाओं में लिखा हुआ कर्म-साहित्य कन्नड, गुजराती और हिन्दी में है। इनमें मौलिक अंश बहुत ही कम है, अनुवाद और विवेचन ही मुख्य है। कन्नड और

हिन्दी में दिगम्बर साहित्य अधिक लिखा गया है और गुजराती में श्वेताम्बर साहित्य ।

विस्तारभय से उन सभी ग्रन्थों का परिचय देना यहाँ संभव नहीं है । संक्षेप में उपलब्ध दिगम्बरीय कर्म साहित्य का प्रमाण लगभग पाँच लाख श्लोक है और श्वेताम्बरीय कर्म साहित्य का ग्रन्थमान लगभग दो लाख श्लोक है ।

श्वेताम्बरीय कर्म साहित्य का प्राचीनतम स्वतंत्र ग्रन्थ शिवशर्म सूरिकृत कर्मप्रकृति है । उसमें ४७५ गाथाएँ हैं । इसमें आचार्य ने कर्म सम्बन्धी बन्धनकरण, सक्रमणकरण, उद्घर्तनाकरण, अपवर्तनाकरण, उदीरणकरण, उपशमनाकरण, निघत्तिकरण और निकाचनाकरण इन आठ करणों (करण का अर्थ है आत्मा का परिणामविशेष) एवं उदय, और सत्ता इन दो अवस्थाओं का वर्णन किया है । इस पर एक चूर्णि भी लिखी गई थी । प्रसिद्ध टीकाकार मलयगिरि और उपाध्याय यशोविजय जी ने संस्कृत भाषा में इस पर टीका भी लिखी है । आचार्य शिवशर्म की एक अन्य रचना 'शतक' है । इस पर भी मलयगिरि ने टीका लिखी । पार्श्वश्रुषि के शिष्य चन्द्रर्षि महत्तर ने पंचसग्रह की रचना की और उस पर स्वोपज्ञवृत्ति भी लिखी । इसके पूर्व भी दिगम्बर परम्परा में प्राकृत पंचसग्रह उपलब्ध था किन्तु उसकी कर्मविषयक कितनी ही मान्यताएँ आगम साहित्य से मेल नहीं खाती थी, इसलिए चन्द्रर्षि महत्तर ने नवीन पंचसग्रह की रचना कर उसमें आगम मान्यताएँ गुफित की । आचार्य मलयगिरि ने उस पर भी संस्कृत टीका लिखी । जैन-परम्परा के प्राचीन आचार्यों ने प्राचीन कर्मग्रन्थ भी लिखे थे । जिनके नाम इस प्रकार हैं—कर्म-विपाक, कर्म-स्तव, बध-स्वामित्व, सप्ततिका, और शतक । इन पर उनका स्वयं का स्वोपज्ञ विवरण है । प्राचीन कर्मग्रन्थों को आधार बनाकर देवेन्द्रसूरि ने नवीन पाँच कर्मग्रन्थ बनाये । इस प्रकार जैन-परम्परा में कर्म-विषयक साहित्य पर्याप्त उर्वर स्थिति में है । मध्ययुग के आचार्यों ने इन पर बालावबोध भी लिखे हैं, जिन्हें प्राचीन भाषा में टब्बा कहा जाता है ।

क व अन्यवाद

कर्म के स्वरूप का विश्लेषण करने से पूर्व यह उचित प्रतीत होता है कि कर्म के स्थान में जिन विविध कारणों की कल्पना की गई है उन पर

कुछ चिन्तन करे और उसके पश्चात् उनको लक्ष्य में रखकर कर्म पर विचार करें। विश्व-वैचित्र्य के कारणों की अन्वेषणा करते हुए कर्मवाद के स्थान पर कितने ही विचारक इस बात की संस्थापना करते हैं कि ससार की उत्पत्ति का आदि कारण काल है। कितने ही विचारक स्वभाव को ही विश्व का कारण मानते हैं। कितने ही विचारक नियति पर बल देते हैं। कितने ही विचारक यदृच्छा को ही विश्व का कारण स्वीकार करते हैं। कितने ही विचारक पृथ्वी आदि भूतो को ही ससार का कारण मानते हैं, तो कितने ही विचारक पुरुष या ईश्वर को ही ससार का कर्ता कहते हैं।^१ संक्षेप में उनका परिचय इस प्रकार है।^२

कालवाद

कालवाद के समर्थकों का मन्तव्य है कि विश्व की सभी वस्तुएँ और प्राणियों के सुख और दुःख काल के अधीन हैं। काल से ही भूतो की सृष्टि और संहार होता है। वह शुभाशुभ परिणामों को उत्पन्न करने वाला है। अथर्ववेद में काल नामक एक स्वतन्त्र सूक्त है उसमें लिखा है—काल ने पृथ्वी को उत्पन्न किया है, काल के आधार पर सूर्य तपता है। काल के आधार पर ही समस्त भूत रहते हैं, काल के कारण ही आँखें देखती हैं। काल ही ईश्वर है वह प्रजापति का भी पिता है। काल सर्वप्रथम देव है, काल से बढ़कर कोई शक्ति नहीं है।^३ इस सूक्त में काल को सृष्टि का आदि कारण माना है। किन्तु महाभारत में मानव की तो क्या बात सम्पूर्ण जीव सृष्टि के सुख-दुःख, जीवन-मरण इनका आधार काल माना है।^४ शास्त्रवार्तासमुच्चय में कहा है—किसी प्राणी का मातृगर्भ में प्रवेश करना, वास्यावस्था प्राप्त करना, शुभाशुभ अनुभवों से सम्पर्क होना प्रभृति घटनाएँ

१ काल स्वभावो नियतिर्यदृच्छा भूतानि योनि पुरुषइतिचिन्तयम् ।

संयोग एषा न स्वात्मभावादात्माप्यनीश सुखदुःखहेतो ॥

—श्वेताश्वतरोपनिषद् १।२

२ (क) देखिए—आत्ममीमांसा पृ० ८६-९४ प० दलमुख मालागणिया

(ख) जैन साहित्य का बृहद् इतिहास, भाग ४, पृ० ८

(ग) जैनधर्म और दर्शन पृ० ४१६-४२४ डा० मोहनलाल मेहता

३ अथर्ववेद १९, ५३-५४

कालेन सर्वं लभते मनुष्य

४ महाभारत, शान्तिपर्व २५, २८, ३२ आदि

काल के अभाव में नहीं हो सकती। काल भूतो को परिपक्व अवस्था में पहुँचाता है। काल प्रजा का सहार करता है। काल सभी के सोते रहने पर भी जागता है। काल की सीमा को लाघना किसी के लिए भी सम्भव नहीं है। बिना अनुकूल काल के मूँग पक नहीं सकते। काल के अभाव में गर्भ आदि जितनी भी घटनाएँ हैं वे अस्त-व्यस्त हो जायेगी, अतः विश्व की सभी घटनाओं का मूल काल है।^१

प्राचीन युग में काल का इतना महत्त्व होने से दार्शनिक युग में नैयायिक प्रभृति विचारकों ने ईश्वर आदि कारणों के साथ काल को भी साधारण कारण माना।^२

स्व तद

स्वभाववादियों का मन्तव्य है कि ससार में जो कुछ भी होता है वह स्वभाव से ही होता है। स्वभाव के अतिरिक्त जगत्-वैचित्र्य की रचना में अन्य कोई भी कारण समर्थ नहीं है।

श्वेताश्वतरोपनिषद् में स्वभाववाद का उल्लेख हुआ है।^३ गीता^४ और महाभारत^५ में भी स्वभाववाद का वर्णन है। बुद्धचरित में स्वभाववाद का वर्णन करते हुए कहा गया है कि काँटों का नुकीलापन, पशु-पक्षियों की विचित्रता आदि सभी स्वभाव के कारण ही हैं। किसी भी प्रवृत्ति में इच्छा या प्रयत्न का कोई स्थान नहीं है।^६ आचार्य शीलाङ्क ने सूत्रकृताङ्ग वृत्ति में यही बताया है। आचार्य हरिभद्र ने शास्त्रवार्तासमुच्चय में लिखा है कि किसी प्राणी का माता के गर्भ में प्रवेश होना, बाल्यावस्था प्राप्त करना, शुभाशुभ अनुभवों का भोग करना, आदि बातें स्वभाव के बिना घट नहीं सकती। स्वभाव ही समस्त ससार की घटनाओं का कारण है। स्वभाव से ही सभी वस्तुएँ अपने स्वरूप में विद्यमान रहती हैं। स्वभाव के बिना मूँग पक नहीं सकते, भले ही काल आदि क्यों न हो। यदि स्वभावविशेष वाले कारण के अभाव में कार्यविशेष की उत्पत्ति मान लें तो अव्यवस्था हो

१ शास्त्रवार्तासमुच्चय १६५-१६८

२ जन्मना जनक कालो जगतामाश्रयो मतः । —न्यायसिद्धान्त मुक्तावलि का० ४५

३ श्वेताश्वतर० १।२

४ भगवद्गीता ५।१४

५ महाभारत शान्तिपर्व २५।१६

६ बुद्धचरित ५२

जायेगी ।^१ स्वभाववादी प्रत्येक कार्य को स्वभावमूलक मानता है ।^२ वह विश्व की विचित्रता का किसी नियन्त्रक या नियामक को नहीं मानता ।

नियतिवाद

नियतिवादियों का अभिमत है कि ससार में जो कुछ होना होता है वही होता है, उसमें किञ्चित् मात्र भी अन्तर नहीं पड़ता । घटनाओं का अवश्यम्भावित्व पूर्व-निर्धारित है । ससार की प्रत्येक घटना पहले से ही नियत है । इच्छा-स्वातन्त्र्य का कुछ भी मूल्य नहीं है, या दूसरे शब्दों में कहे तो इच्छा-स्वातन्त्र्य नामक कोई वस्तु नहीं है । पाश्चात्य दार्शनिक स्पिनोजा का यह मन्तव्य था कि मानव केवल अपने अज्ञान के कारण ही इस प्रकार विचार करता है कि मैं भविष्य को बदल सकता हूँ । जो कुछ भी होने वाला है वह अवश्य होगा । जैसे अतीत को हम बदल नहीं सकते वैसे ही भविष्य भी बदला नहीं जा सकता, अतः आशा और निराशा के झूले में झूलना उचित नहीं । सफलता मिलने पर किसी की प्रशंसा करना और विफलता प्राप्त होने पर किसी की निन्दा करना उचित नहीं है ।

नियतिवाद का सर्वप्रथम उल्लेख श्वेताश्वतर उपनिषद् में मिलता है किन्तु उसमें या अन्य उपनिषदों में इस वाद के सम्बन्ध में कोई विशेष प्रकाश नहीं डाला गया । परन्तु बौद्ध त्रिपिटको में व जैनागमों में नियतिवाद के सम्बन्ध में विस्तार से विवेचन उपलब्ध होता है । दीघनिकाय के सामञ्जस्य सुत्त में मखली गोशालक के नियतिवाद का वर्णन करते हुए लिखा है कि वह मानता था कि प्राणियों की अपवित्रता का कुछ भी कारण नहीं है । वे कारण के बिना ही अपवित्र होते हैं, इसी प्रकार प्राणियों की शुद्धता का भी कोई कारण नहीं, वे बिना कारण ही शुद्ध होते हैं । अपने सामर्थ्य के बल पर कुछ भी नहीं होता । पुरुष के सामर्थ्य के कारण किसी पदार्थ की सत्ता है, यह धारणा ही भ्रान्त है । बल, वीर्य, शक्ति और पराक्रम कुछ भी नहीं है । जो कुछ भी परिवर्तन होता है वह नियति, जानि,

१ शास्त्रवार्तासमुच्चय १६६-१७२

२ नित्य सत्त्वा भवन्त्यन्ये नित्यासत्त्वाच्च केचन ।

विचित्रा केचिदित्यत्र तत्स्वभावाच्च नियामक ॥

अग्निहोत्रो जल जीत समस्यशंसनयानिनि ।

केनेद चित्रित तस्मात् स्वभावात् तद् व्यवस्थिति ॥

वैशिष्ट्य व स्वभाव के कारण । छ जातियो मे से किसी एक जाति मे रहकर सभी दु खो का उपभोग वे करते है । चौरासी लाख महाकल्पो के चक्र मे भ्रमण करने के पश्चात् विज्ञ और अज्ञ दोनो के दु खो का नाश होता है ।^१

जैन आगम साहित्य मे भी नियतिवाद और अक्रियावाद का सरस वर्णन उपलब्ध होता है । सूत्रकृताङ्ग,^२ व्याख्याप्रज्ञप्ति^३ और उपासक दशाग^४ मे नियतिवाद पर प्रचुर सामग्री है । बौद्ध साहित्य मे पकुध कात्यायन व पूरण काश्यप^५ को इस मत का समर्थन करने वाला बताया है । 'नियतिवाद' और अक्रियावाद मे विशेष रूप से अन्तर नहीं था । दोनो का सिद्धान्त प्रायः समान था जिससे कुछ समय के पश्चात् पूरण काश्यप के अनुयायी आजीवको के अनुयायियो मे मिल गये ।^६

आचार्य हरिभद्र ने नियतिवाद का स्वरूप बताते हुए लिखा है कि जिस वस्तु को जिस समय, जिस कारण से, जिस रूप मे उत्पन्न होना होता है, वह वस्तु उस समय उस कारण से उस रूप मे निश्चित रूप से उत्पन्न होती है । ऐसी परिस्थिति मे नियति के सिद्धान्त का कौन खण्डन कर सकता है ?^७ साराश यह है कि ससार की सभी वस्तुएँ नियत रूप वाली होती हैं, अतः नियति को उसका कारण मानना चाहिए । नियति के अभाव मे कोई भी कार्य नहीं हो सकता । काल स्वभाव आदि अन्य कारण उपस्थित भन्ने ही हो ।

यदृच्छावाद

यदृच्छावादियो का मन्तव्य है कि किसी निश्चित कारण के बिना ही कार्य की उत्पत्ति हो जाती है । किसी घटना या कार्यविशेष के लिए किसी निमित्त या कारणविशेष की आवश्यकता नहीं होती । बिना निमित्त

-
- १ (क) दीघनिकाय सामञ्जस्य सुत्त
 - (ख) बुद्धचरित पृ० १७१, धर्मानन्द कोशाम्बी
 - २ सूत्रकृताङ्ग २।१।१७, २।६
 - ३ व्याख्याप्रज्ञप्ति शतक १५
 - ४ उपासक दशाग, अध्ययन ६-७
 - ५ दीघनिकाय—सामञ्जस्य सुत्त
 - ६ बुद्धचरित पृ० १७६, धर्मानन्द कोशावी
 - ७ शास्त्रवार्तासमुच्चय १७४

जायेगी ।^१ स्वभाववादी प्रत्येक कार्य को स्वभावमूलक मानता है ।^२ वह विश्व की विचित्रता का किसी नियन्त्रक या नियामक को नहीं मानता ।

नियतिवाद

नियतिवादियों का अभिमत है कि ससार में जो कुछ होना होता है वही होता है, उसमें किञ्चित् मात्र भी अन्तर नहीं पड़ता । घटनाओं का अवश्यम्भावित्व पूर्व-निर्धारित है । ससार की प्रत्येक घटना पहले से ही नियत है । इच्छा-स्वातन्त्र्य का कुछ भी मूल्य नहीं है, या दूसरे शब्दों में कहे तो इच्छा-स्वातन्त्र्य नामक कोई वस्तु नहीं है । पाश्चात्य दार्शनिक स्पिनोजा का यह मन्तव्य था कि मानव केवल अपने अज्ञान के कारण ही इस प्रकार विचार करता है कि मैं भविष्य को बदल सकता हूँ । जो कुछ भी होने वाला है वह अवश्य होगा । जैसे अतीत को हम बदल नहीं सकते वैसे ही भविष्य भी बदला नहीं जा सकता, अतः आशा और निराशा के झूले में झूलना उचित नहीं । सफलता मिलने पर किसी की प्रशंसा करना और विफलता प्राप्त होने पर किसी की निन्दा करना उचित नहीं है ।

नियतिवाद का सर्वप्रथम उल्लेख श्वेताश्वतर उपनिषद् में मिलता है किन्तु उसमें या अन्य उपनिषदों में इस वाद के सम्बन्ध में कोई विशेष प्रकाश नहीं डाला गया । परन्तु बौद्ध त्रिपिटकों में व जैनग्रन्थों में नियतिवाद के सम्बन्ध में विस्तार से विवेचन उपलब्ध होता है । दीघनिकाय के सामञ्जस्य सुत्त में मखली गोशालक के नियतिवाद का वर्णन करते हुए लिखा है कि वह मानता था कि प्राणियों की अपवित्रता का कुछ भी कारण नहीं है । वे कारण के बिना ही अपवित्र होते हैं, इसी प्रकार प्राणियों की शुद्धता का भी कोई कारण नहीं, वे बिना कारण ही शुद्ध होते हैं । अपने सामर्थ्य के बल पर कुछ भी नहीं होता । पुरुष के सामर्थ्य के कारण किसी पदार्थ की सत्ता है, यह धारणा ही भ्रान्त है । बल, वीर्य, शक्ति और पराक्रम कुछ भी नहीं है । जो कुछ भी परिवर्तन होता है वह नियति, जाति,

१ शास्त्रवातसिमुच्चय १६६-१७२

२ नित्य सत्त्वा भवन्त्यन्ये नित्यासत्त्वाश्च केचन ।
विचित्रा केचिदनित्यं तत्स्वभावो नियामक ॥
अग्निदण्णो जलं शीतं समस्पशस्तथानित्यं ।
केनेदं चित्रितं तस्मात् स्वभावात् तद् व्यवस्थिति ॥

वैशिष्ट्य व स्वभाव के कारण । छ जातियो मे से किसी एक जाति मे रहकर सभी दु खो का उपभोग वे करते हैं । चौरासी लाख महाकल्पो के चक्र मे भ्रमण करने के पश्चात् विज्ञ और अज्ञ दोनों के दु खो का नाश होता है ।^१

जैन आगम साहित्य मे भी नियतिवाद और अक्रियावाद का सरस वर्णन उपलब्ध होता है । सूत्रकृताङ्ग,^२ व्याख्याप्रज्ञप्ति^३ और उपासक दशाग^४ मे नियतिवाद पर प्रचुर सामग्री है । बौद्ध साहित्य मे पकुष कात्यायन व पूरण काश्यप^५ जो इस मत का समर्थन करने वाला बताया है । 'नियतिवाद' और अक्रियावाद मे विशेष रूप से अन्तर नहीं था । दोनों का सिद्धान्त प्रायः समान था जिससे कुछ समय के पश्चात् पूरण काश्यप के अनुयायी आजीवको के अनुयायियों मे मिल गये ।^६

आचार्य हरिभद्र ने नियतिवाद का स्वरूप बताते हुए लिखा है कि जिस वस्तु को जिस समय, जिस कारण से, जिस रूप मे उत्पन्न होना होता है, वह वस्तु उस समय उस कारण से उस रूप मे निश्चित रूप से उत्पन्न होती है । ऐसी परिस्थिति मे नियति के सिद्धान्त का कौन खण्डन कर सकता है ?^७ साराश यह है कि ससार की सभी वस्तुएँ नियत रूप वाली होती हैं, अतः नियति को उसका कारण मानना चाहिए । नियति के अभाव मे कोई भी कार्य नहीं हो सकता । काल स्वभाव आदि अन्य कारण उपस्थित भन्ने ही हो ।

यहच्छ

यहच्छावादियों का मन्तव्य है कि किसी निश्चित कारण के बिना ही कार्य की उत्पत्ति हो जाती है । किसी घटना या कार्यविशेष के लिए किसी निमित्त या कारणविशेष की आवश्यकता नहीं होती । बिना निमित्त

- १ (क) दीघनिकाय सामञ्जस्य सुत्त
- (ख) बुद्धचरित पृ० १७१, धर्मानन्द कोशाम्बी
- २ सूत्रकृताङ्ग २।१।१७, २।६
- ३ व्याख्याप्रज्ञप्ति शतक १५
- ४ उपासक दशाग, अध्ययन ६-७
- ५ दीघनिकाय—सामञ्जस्य सुत्त
- ६ बुद्धचरित पृ० १७६, धर्मानन्द कोशावी
- ७ शास्त्रवार्तासमुच्चय १७४

के ही कार्य उत्पन्न हो जाता है। यहच्छा शब्द का अर्थ अकस्मात्^१ है। न्यायसूत्रकार के शब्दों में कहे तो यहच्छावाद का अर्थ है अनिमित्त। अर्थात् किसी निमित्तविशेष के बिना ही कांटे की तीक्ष्णता के समान भावों की उत्पत्ति होती है।^२

यहच्छावाद का उल्लेख हमें श्वेताश्वतर-उपनिषद्,^३ महाभारत के शान्ति पर्व^४ में तथा न्यायसूत्र^५ आदि ग्रन्थों में मिलता है। इससे यह सिद्ध है कि यह वाद प्राचीन युग में प्रचलित था।

यहच्छावाद, अकस्मात्वाद, अनिमित्तवाद, अकारणवाद, अहेतुवाद, आदि वाद एक ही अर्थ में व्यवहृत हुए हैं। इनमें कार्यकारणभाव, या हेतु-हेतुमद्भाव का पूर्णरूप से अभाव है। कितने ही व्यक्ति स्वभाववाद और यहच्छावाद को एक ही मानते हैं परन्तु उनकी यह मान्यता उचित नहीं है चूँकि इन दोनों में यह भेद है कि स्वभाववादी स्वभाव को कारण रूप मानते हैं पर यहच्छावादी कारण की सत्ता का ही निषेध करते हैं।^६

भूतवाद

भूतवादियों का मन्तव्य है कि पृथ्वी, जल, अग्नि, और वायु इन चार भूतों से ही सभी चेतन-अचेतन पदार्थों की उत्पत्ति होती है। जड़ और चेतन का मूल आधार चार भूत है। भूतों के अतिरिक्त अन्य कोई भी चेतन और अचेतन नामक वस्तु ससार में नहीं है। दूसरे दर्शनकार जिसे आत्मतत्त्व कहते हैं उसे भूतवादी भौतिक कहते हैं। उनका मानना है कि आत्मतत्त्व इन्हीं चतुर्भूतों की एक परिणति विशेष है, जो परिस्थिति विशेष से उत्पन्न होती है और जब वह परिस्थिति नहीं रहती है तो वह नष्ट हो जाती है। जैसे कि अनेक प्रकार के छोटे बड़े पुर्जों से एक मशीन तैयार होती है और उन्हीं के परस्पर संयोग से उसमें गति भी आजाती है और कुछ समय के पश्चात् पुर्जों के घिस जाने पर वह टूटकर बिखर जाती है, इसी प्रकार यह जीवन-यत्र भी है।

१ न्यायभाष्य ३।२।३१

२ न्यायसूत्र ४।१।२२

३ श्वेताश्वतर उपनिषद् १।२

४ महाभारत, शान्ति पर्व ३३।२३

५ न्यायसूत्र ४।१।२२

६ न्यायभाष्य का प० फणिमण कृत अनुवाद ४।१।२४

दूसरा उदाहरण लें जैसे पान, सुपारी, चूना, कत्था आदि वस्तुओं का विशिष्ट संयोग या सम्मिश्रण होने पर लाल रंग पैदा हो जाता है। वैसे ही भूत-चतुष्टय के विशिष्ट सम्मिश्रण से चैतन्य की उत्पत्ति होती है।^१ इस प्रकार आत्मा भौतिक शरीर से भिन्न सिद्ध न होकर शरीर रूप ही सिद्ध होता है। सूत्रकृताङ्ग में तज्जीवतच्छरीरवाद और पचभूतवाद का उल्लेख है उसमें भी शरीर और जीव को एक माना गया है। इस वाद को अनात्मवाद और नास्तिकवाद भी कह सकते हैं। पचभूतवादियों का मानना है कि पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु और आकाश ये पाँच भूत ही यथार्थ हैं और इन्हीं से जीव उत्पन्न होता है। तज्जीवतच्छरीरवाद व पचभूतवाद में मुख्य रूप से अन्तर यह है कि एक के अभिमतानुसार शरीर और जीव एक हैं दोनों में किञ्चित्मात्र भी भेद नहीं है। परन्तु दूसरे का अभिमत है पचभूतों के सम्मिश्रण से पहले शरीर का निर्माण होता है और फिर जीव की उत्पत्ति होती है। शरीर के नष्ट होने पर जीव भी नष्ट हो जाता है।

भूतवादी इस लोक के अतिरिक्त अन्य लोक की सत्ता को नहीं मानते। पुनर्जन्म आदि में उनका विश्वास नहीं है। मानव-जीवन का एक मात्र ध्येय इहलौकिक आनन्द को प्राप्त करना है, परलोक की कल्पना ही निराधार है। इहलौकिक सुख के अतिरिक्त अन्य किसी भी सुख की कल्पना करना उचित नहीं है। प्रत्यक्ष ही प्रमाण है और उपयोगिता ही आचार-विचार का मापदण्ड है।

डार्विन के विकासवाद का सिद्धान्त भी भौतिकवाद का परिष्कृत रूप है। उसका अभिमत है कि प्राणियों का शारीरिक एवं प्राणशक्ति का विकास क्रमशः होता है। जडतत्त्व के विकास के साथ ही चैतन्यतत्त्व का भी विकास होता है। चैतन्य जडतत्त्व का ही एक अंग है, उससे अलग स्वतंत्र तत्त्व नहीं है। चेतनाशक्ति का विकास जडतत्त्व के विकास से संबद्ध है।

पुरुषवाद

पुरुषवादियों के मतानुसार सृष्टि का रचयिता, पालनकर्ता व सहर्ता पुरुष विशेष है—अर्थात् ईश्वर है। ईश्वर की ज्ञान आदि शक्तियाँ प्रलय

काल में भी नष्ट नहीं होती ।^१ पुरुषवाद में ब्रह्मवाद और ईश्वरवाद इन दो मतों का समावेश होता है । ब्रह्मवादियों का अभिमत है कि जिस प्रकार मकड़ी जाले के लिए, चन्द्रकान्तमणि पानी के लिए और वटवृक्ष जटाओं के लिए हेतुभूत है उसी तरह पुरुष—ब्रह्म सम्पूर्ण विश्व के प्राणियों की सृष्टि, स्थिति व सहार के लिए निमित्तभूत है ।^२ ब्रह्म ससार के सभी पदार्थों का उपादान कारण है । ईश्वरवादियों का कथन है कि स्वयसिद्ध जड़ और चेतन द्रव्यों के पारस्परिक संयोजन में ईश्वर निमित्त कारण है । ईश्वर की बिना इच्छा के कोई भी कार्य नहीं हो सकता । वह सम्पूर्ण घटनाओं का निमित्त कारण है । वह विश्व का नियन्त्रक और नियामक है ।

दैववाद

केवल पूर्वकृत कर्मों के आधार पर बैठे रहना और किसी भी प्रकार का पुरुषार्थ न करना दैववाद है । दैववाद और भाग्यवाद ये दोनों समानार्थक हैं, इसमें इच्छा स्वातंत्र्य को किसी प्रकार का स्थान नहीं है । परतन्त्रता के आधार पर ही सम्पूर्ण घटना-चक्र संचालित होता है । प्राणी अपने भाग्य का गुलाम है । उसे नि सहाय होकर अपने पहले के किये हुए कर्मों का फल भोगना पड़ता है । कर्मों के फल को भोगते समय वह किंचित् मात्र भी उसमें परिवर्तन नहीं कर सकता । जिस कर्म का जिस रूप में फल भोगना नियत है उस कर्म का उसी रूप में फल भोगना पड़ता है ।^३ दैववाद और नियतिवाद में समानता प्रतीत होने पर भी उसमें मुख्य अन्तर यह है कि दैववाद में कर्म की सत्ता पर विश्वास रहता है किन्तु नियतिवाद कर्म के अस्तित्व को नहीं मानता । दैववाद और नियतिवाद में पराधीनता आत्यन्तिक व ऐकान्तिक होने पर भी दैववाद की पराधीनता कर्मों के कारण है और नियतिवाद की पराधीनता बिना किसी कारण के है ।

पुरुषार्थवाद

पुरुषार्थवादियों का अभिमत है कि अनुकूल और प्रतिकूल वस्तु की

१ प्रमेयकमलमार्तण्ड पृ० ६५

२ ऊर्णनाम इवाशूना चन्द्रकान्त इवाम्भसाम् ।

प्ररोहाणामिव प्लक्ष स हेतु सर्वजन्मिनाम् ॥

—उपनिषद् उद्धृत प्रमेयकमल०, पृ० ६५

३ आत्म-मीमांसा कारिका ८६-८९, में दैववाद और पुरुषार्थवाद का समन्वय किया गया है ।

उपलब्धि विवेकपूर्वक प्रयास करने से होती है। भाग्य और दैव नाम की कोई भी वस्तु नहीं है। पुरुषार्थ ही सब कुछ है। किसी भी कार्य की सफलता और असफलता का मूल आधार पुरुषार्थ है। पुरुषार्थवाद का आधार इच्छा-स्वातन्त्र्य है।

जै ' का मन्तव्य

कर्मवाद के समर्थक दार्शनिक चिन्तको ने काल आदि मान्यताओं का सुन्दर समन्वय करते हुए इस सिद्धान्त का प्रतिपादन किया है कि जैसे किसी कार्य की उत्पत्ति केवल एक ही कारण पर नहीं अपितु अनेक कारणों पर अवलम्बित है वैसे ही कर्म के साथ-साथ काल आदि भी विश्व-वैचित्र्य के कारणों के अन्तर्गत समाविष्ट हैं। विश्व-वैचित्र्य का मुख्य कारण कर्म है और काल आदि उसके सहकारी कारण हैं। कर्म को प्रधान कारण मानने से जन-जन के मन में आत्म-विश्वास व आत्म-बल पैदा होता है और साथ ही पुरुषार्थ का पोषण होता है। सुख-दुःख का प्रधान कारण अन्यत्र न ढूँढ कर अपने आप में ढूँढना बुद्धिमत्ता है। आचार्य सिद्धसेन दिवाकर ने लिखा है कि 'काल, स्वभाव, नियति, पूर्वकृत कर्म और पुरुषार्थ इन पाँच कारणों में से किसी एक को ही कारण माना जाय और शेष कारणों की उपेक्षा की जाय, यह उचित नहीं है, उचित तो यही है कि कार्य निष्पत्ति में काल आदि सभी कारणों का समन्वय किया जाय।'^१ इसी बात का समर्थन आचार्य हरिभद्र ने भी किया है।^२

दैव, कर्म, भाग्य और पुरुषार्थ के सम्बन्ध में अनेकान्तदृष्टि रखनी चाहिए। आचार्य समन्तभद्र ने लिखा है—बुद्धिपूर्वक कर्म न करने पर भी इष्ट या अनिष्ट वस्तु की प्राप्ति होना दैवाधीन है। बुद्धिपूर्वक प्रयत्न से इष्टानिष्ट की प्राप्ति होना पुरुषार्थ के अधीन है। कहीं पर दैव प्रधान होता है तो कहीं पर पुरुषार्थ।^३ दैव और पुरुषार्थ के सही समन्वय से ही अर्थ-सिद्धि होती है। जैनदर्शन में जड और चेतन पदार्थों के नियामक के रूप में

१ कालो सहाव णियई पुण्वकम्म पुरिसकारणेगता ।

मिच्छत्त त चेव उ समासओ ह्वति सम्मत ॥

—सन्मतितर्कप्रकरण ३, ५३

२ शास्त्रवार्तासमुच्चय १६१-१६२

३ आप्तमीमांसा ८८-६१

ईश्वर या पुरुष की सत्ता नहीं मानी गई है। उसका भन्तव्य है कि ईश्वर या ब्रह्म को जगत् की उत्पत्ति, स्थिति व सहार का कारण या नियामक मानना निरर्थक है। कर्म आदि कारणों से ही प्राणियों के जन्म, जरा और मरण आदि की सिद्धि की जा सकती है। केवल भूतो से ही ज्ञान, सुख, दुःख, भावना आदि चैतन्यमूलक धर्मों की सिद्धि नहीं कर सकते। जड़ भूतो के अतिरिक्त चेतन-तत्त्व की सत्ता को मानना आवश्यक ही नहीं अपितु अनिवार्य है। कभी भी मूर्त-जड़ अमूर्त-चैतन्य को उत्पन्न नहीं कर सकता। जिसमें जिस गुण का पूर्णरूप से अभाव है उस गुण को वह कभी भी उत्पन्न नहीं कर सकता। यदि इस प्रकार नहीं माना जाये तो कार्य-कारणभाव की व्यवस्था ही निरर्थक हो जायेगी। फलस्वरूप हम भूतो को भी किसी कार्य का कारण मानने के लिए बाध्य नहीं होंगे। ऐसी स्थिति में किसी कार्य के कारण की अन्वेषणा करना भी निरर्थक होगा। इसलिए जड़ और चेतन इन दो प्रकार के तत्त्वों की सत्ता मानते हुए कर्ममूलक विश्व-व्यवस्था मानना तर्कसंगत है। कर्म अपने नैसर्गिक स्वभाव से अपने-आप फल प्रदान करने में समर्थ होता है।

कर्मवाद की ऐतिहासिक समीक्षा

ऐतिहासिकदृष्टि से कर्मवाद पर चिन्तन करने पर हमें सर्व-प्रथम वेदकालीन कर्म-सम्बन्धी विचारों पर चिन्तन करना होगा। उपलब्ध साहित्य में वेद सबसे प्राचीन है। वैदिकयुग के महर्षियों को कर्म-सम्बन्धी ज्ञान था या नहीं? इस पर विश्वों के दो मत हैं। कितने ही विश्वों का यह स्पष्ट अभिमत है कि वेदों—संहिता ग्रन्थों में कर्मवाद का वर्णन नहीं आया है तो कितने ही विद्वान् यह कहते हैं कि वेदों के रचयिता ऋषिगण कर्मवाद के ज्ञाता थे।

जो विद्वान् यह मानते हैं कि वेदों में कर्मवाद की चर्चा नहीं है उनका कहना है कि वैदिककाल के ऋषियों ने प्राणियों में रहे हुए वैविध्य और वैचित्र्य का अनुभव तो गहराई से किया पर उन्होंने उसके मूल की अन्वेषणा अन्तरात्मा में न कर बाह्य जगत् में की। किसी ने कमनीय कल्पना के गमन में विहरण करते हुए कहा—कि सृष्टि की उत्पत्ति का कारण एक भौतिक तत्त्व है तो दूसरे ऋषि ने अनेक भौतिक तत्त्वों की सृष्टि की उत्पत्ति का कारण माना। तीसरे ऋषि ने प्रजापति ब्रह्मा को ही सृष्टि की

उत्पत्ति का कारण माना। इस तरह वैदिकयुग का सम्पूर्ण तत्त्व-चिन्तन देव और यज्ञ की परिधि में ही विकसित हुआ। पहले विविध देवों की कल्पना की गई और उसके पश्चात् एक देव की महत्ता स्थापित की गई। जीवन में सुख और वैभव की उपलब्धि हो, शत्रु-जन पराजित हो अतः देवों की प्रार्थनाएँ की गई और सजीव व निर्जीव पदार्थों की आहुतियाँ प्रदान की गई। यज्ञकर्म का शनै-शनै विकास हुआ। इस प्रकार यह विचारधारा सहिताकाल से लेकर ब्राह्मण-काल तक क्रमशः विकसित हुई।^१

आरण्यक व उपनिषद्-युग में देववाद व यज्ञवाद का महत्त्व कम होने लगा और ऐसे नये विचार सामने आये जिनका सहिताकाल व ब्राह्मणकाल में अभाव था। उपनिषदों से पूर्व के वैदिक-साहित्य में कर्म-विषयक चिन्तन का अभाव है पर आरण्यक व उपनिषद्काल में अदृष्ट रूप कर्म का वर्णन मिलता है। यह सत्य है कि कर्म को विश्व-वैचित्र्य का कारण मानने में उपनिषदों का भी एकमत नहीं रहा है। श्वेताश्वतर-उपनिषद् के प्रारम्भ में काल, स्वभाव, नियति, यदृच्छा, भूत और पुरुष को ही विश्व-वैचित्र्य का कारण माना है, कर्म को नहीं।

जो विद्वान् यह मानते हैं कि वेदों—सहिता-ग्रन्थों में कर्मवाद का वर्णन है, उनका कहना है कि वेदों में 'कर्मवाद या कर्मगति' आदि शब्द भले ही न हों किन्तु उनमें कर्मवाद का उल्लेख अवश्य हुआ है। ऋग्वेद सहिता के निम्न मन्त्र इस बात के ज्वलत प्रमाण हैं—शुभस्पति (शुभ कर्मों के रक्षक), धियस्पति (सत्कर्मों के रक्षक), विचर्षणि तथा विश्वचर्षणि (शुभ और अशुभ कर्मों के द्रष्टा) 'विश्वस्य कर्मणो धर्ता' (सभी कर्मों के आधार) आदि पद देवों के विशेषणों के रूप में व्यवहृत हुए हैं। कितने ही मन्त्रों में स्पष्ट रूप से यह प्रतिपादित किया गया है कि शुभ कर्म करने से अमरत्व की उपलब्धि होती है। कर्मों के अनुसार ही जीव अनेक बार ससार में जन्म लेता है और मरता है। वामदेव ने अपने अनेक पूर्वभवों का वर्णन किया है। पूर्वजन्म के दुष्कृत्यों से ही लोग पापकर्म में प्रवृत्त होते हैं। आदि उल्लेख वेदों के मन्त्रों में हैं। पूर्वजन्म के पापकृत्यों से मुक्त होने के लिए ही मानव देवों की अम्यर्थना करता है। वेदमन्त्रों में सचित और

१ (क) आत्ममीमांसा, पृ० ७६-८० प० दलसुख मालवणिया

(ख) जैनधर्म और दर्शन पृ० ४३०, डा० मोहनलाल मेहता

ईश्वर या पुरुष की सत्ता नहीं मानी गई है। उसका मन्तव्य है कि ईश्वर या ब्रह्मा को जगत् की उत्पत्ति, स्थिति व सहार का कारण या नियामक मानना निरर्थक है। कर्म आदि कारणों से ही प्राणियों के जन्म, जरा और मरण आदि की सिद्धि की जा सकती है। केवल भूतो से ही ज्ञान, सुख, दुःख, भावना आदि चैतन्यमूलक धर्मों की सिद्धि नहीं कर सकते। जड़ भूतो के अतिरिक्त चेतन-तत्त्व की सत्ता को मानना आवश्यक ही नहीं अपितु अनिवार्य है। कभी भी मूर्त-जड़ अमूर्त-चैतन्य को उत्पन्न नहीं कर सकता। जिसमें जिस गुण का पूर्णरूप से अभाव है उस गुण को वह कभी भी उत्पन्न नहीं कर सकता। यदि इस प्रकार नहीं माना जाये तो कार्य-कारणभाव की व्यवस्था ही निरर्थक हो जायेगी। फलस्वरूप हम भूतो को भी किसी कार्य का कारण मानने के लिए बाध्य नहीं होंगे। ऐसी स्थिति में किसी कार्य के कारण की अन्वेषणा करना भी निरर्थक होगा। इसलिए जड़ और चेतन इन दो प्रकार के तत्त्वों की सत्ता मानते हुए कर्ममूलक विश्व-व्यवस्था मानना तर्कसंगत है। कर्म अपने नैसर्गिक स्वभाव से अपने-आप फल प्रदान करने में समर्थ होता है।

कर्मवाद की ऐतिहासिक समीक्षा

ऐतिहासिकदृष्टि से कर्मवाद पर चिन्तन करने पर हमें सर्व-प्रथम वेदकालीन कर्म-सम्बन्धी विचारों पर चिन्तन करना होगा। उपलब्ध साहित्य में वेद सबसे प्राचीन है। वैदिकयुग के महर्षियों को कर्म-सम्बन्धी ज्ञान था या नहीं? इस पर विज्ञो के दो मत हैं। कितने ही विज्ञो का यह स्पष्ट अभिमत है कि वेदों—संहिता ग्रन्थों में कर्मवाद का वर्णन नहीं आया है तो कितने ही विद्वान् यह कहते हैं कि वेदों के रचयिता ऋषिगण कर्मवाद के ज्ञाता थे।

जो विद्वान् यह मानते हैं कि वेदों में कर्मवाद की चर्चा नहीं है उनका कहना है कि वैदिककाल के ऋषियों ने प्राणियों में रहे हुए वैविध्य और वैचित्र्य का अनुभव तो गहराई से किया पर उन्होंने उसके मूल की अन्वेषणा अन्तरात्मा में न कर बाह्य जगत् में की। किसी ने कमनीय कल्पना के गमन में विहरण करते हुए कहा—कि सृष्टि की उत्पत्ति का कारण एक भौतिक तत्त्व है तो दूसरे ऋषि ने अनेक भौतिक तत्त्वों को सृष्टि की उत्पत्ति का कारण माना। तीसरे ऋषि ने प्रजापति ब्रह्मा को ही सृष्टि की

उत्पत्ति का कारण माना। इस तरह वैदिकयुग का सम्पूर्ण तत्त्व-चिन्तन देव और यज्ञ की परिधि में ही विकसित हुआ। पहले विविध देवों की कल्पना की गई और उसके पश्चात् एक देव की महत्ता स्थापित की गई। जीवन में सुख और वैभव की उपलब्धि हो, शत्रु-जन पराजित हो अतः देवों की प्रार्थनाएँ की गई और सजीव व निर्जीव पदार्थों की आहुतियाँ प्रदान की गई। यज्ञकर्म का शनै-शनै विकास हुआ। इस प्रकार यह विचारधारा संहिताकाल से लेकर ब्राह्मण-काल तक क्रमशः विकसित हुई।^१

आरण्यक व उपनिषद्-युग में देववाद व यज्ञवाद का महत्त्व कम होने लगा और ऐसे नये विचार सामने आये जिनका संहिताकाल व ब्राह्मणकाल में अभाव था। उपनिषदों से पूर्व के वैदिक-साहित्य में कर्म-विषयक चिन्तन का अभाव है पर आरण्यक व उपनिषद्काल में अदृष्ट रूप कर्म का वर्णन मिलता है। यह सत्य है कि कर्म को विश्व-वैचित्र्य का कारण मानने में उपनिषदों का भी एकमत नहीं रहा है। श्वेताश्वतर-उपनिषद् के प्रारम्भ में काल, स्वभाव, नियति, यदृच्छा, भूत और पुरुष को ही विश्व-वैचित्र्य का कारण माना है, कर्म को नहीं।

जो विद्वान् यह मानते हैं कि वेदों—संहिता-ग्रन्थों में कर्मवाद का वर्णन है, उनका कहना है कि वेदों में 'कर्मवाद या कर्मगति' आदि शब्द भले ही न हों किन्तु उनमें कर्मवाद का उल्लेख अवश्य हुआ है। ऋग्वेद संहिता के निम्न मन्त्र इस बात के ज्वलत प्रमाण हैं—शुभस्पति (शुभ कर्मों के रक्षक), धियस्पति (सत्कर्मों के रक्षक), विचर्षणि तथा विश्वचर्षणि (शुभ और अशुभ कर्मों के द्रष्टा) 'विश्वस्य कर्मणो घर्ता' (सभी कर्मों के आधार) आदि पद देवों के विशेषणों के रूप में व्यवहृत हुए हैं। कितने ही मन्त्रों में स्पष्ट रूप से यह प्रतिपादित किया गया है कि शुभ कर्म करने से अमरत्व की उपलब्धि होती है। कर्मों के अनुसार ही जीव अनेक बार ससार में जन्म लेता है और मरता है। वामदेव ने अपने अनेक पूर्वभवों का वर्णन किया है। पूर्वजन्म के दुष्कृत्यों से ही लोग पापकर्म में प्रवृत्त होते हैं। आदि उल्लेख वेदों के मन्त्रों में हैं। पूर्वजन्म के पापकृत्यों से मुक्त होने के लिए ही मानव देवों की अभ्यर्थना करता है। वेदमन्त्रों में सचित और

१ (क) आत्ममीमांसा, पृ० ७६-८० प० दलसुख मालवणिया
(ख) जैनधर्म और दर्शन पृ० ४३०, डा० मोहनलाल मेहता

प्रारब्ध कर्मों का भी वर्णन है। साथ ही देवयान और पितृयान का वर्णन करते हुए कहा गया है कि श्रेष्ठ-कर्म करने वाले लोग देवयान से ब्रह्मलोक को जाते हैं और साधारण-कर्म करने वाले पितृयान से चन्द्रलोक में जाते हैं। ऋग्वेद में पूर्वजन्म के निकृष्ट कर्मों के भोग के लिए जीव किस प्रकार वृक्ष, लता आदि स्थावर शरीरो में प्रविष्ट होता है इसका वर्णन है। 'मा वो भुजेमान्यजातमेनो' 'मा वा एनो अन्यकृत भुजेम' आदि मन्त्रों से यह भी ज्ञात होता है कि एक जीव दूसरे जीव के द्वारा किये गये कर्मों को भी भोग सकता है और उससे बचने के लिए साधक ने इन मन्त्रों में प्रार्थना की है। मुख्य रूप से जो जीव कर्म करता है वही उसके फल का उपभोग भी करता है पर विशिष्ट शक्ति के प्रभाव से एक जीव के कर्मफल को दूसरा भी भोग सकता है।'

उपर्युक्त दोनों मतों का गहराई से अनुचिन्तन करने पर ऐसा स्पष्ट ज्ञात होता है कि वेदों में कर्म-सम्बन्धी मान्यताओं का पूर्णरूप से अभाव तो नहीं है पर देववाद और यज्ञवाद के प्रभुत्व से कर्मवाद का विश्लेषण एक-दम गौण हो गया है। यह सत्य है कि कर्म क्या हैं, वे किस प्रकार बँधते हैं और किस प्रकार प्राणी उनसे मुक्त होते हैं आदि जिज्ञासाओं का समाधान वैदिक संहिताओं में नहीं है। वहाँ पर मुख्यरूप से, यज्ञकर्म को ही कर्म माना है और कदम-कदम पर देवों से सहायता के लिए याचना की है। जब यज्ञ और देव की अपेक्षा कर्मवाद का महत्त्व अधिक बढ़ने लगा, तब उसके समर्थकों ने उक्त दोनोंवादों का कर्मवाद के साथ समन्वय करने का प्रयास किया और यज्ञ से ही समस्त फलों की प्राप्ति स्वीकार की। इस मन्तव्य का दार्शनिक रूप मीमांसादर्शन है। यज्ञविषयक विचारणा के साथ देव-विषयक विचारणा का भी विकास हुआ। ब्राह्मणकाल में अनेक देवों के स्थान पर एक प्रजापति देव की प्रतिष्ठा हुई, उन्होंने भी कर्म के साथ प्रजापति का समन्वय कर कहा प्राणी अपने कर्म के अनुसार फल अवश्य प्राप्त करता है परन्तु फल-प्राप्ति अपने-आप न होकर प्रजापति के द्वारा होती है। प्रजापति (ईश्वर) जीवों को अपने-अपने कर्म के अनुसार फल प्रदान करता

(क) भारतीय दर्शन—पृ० ३६-४१ उमेश मिश्र

(ख) जैनधर्म और दर्शन पृ० ४३२

है। वह न्यायाधीश की तरह है। इस विचारधारा का दार्शनिक रूप न्याय, वैशेषिक, शेष्वरसाख्य और वेदान्तदर्शन में हुआ है।

यज्ञ आदि अनुष्ठानों को वैदिक परम्परा में कर्म कहा गया है, वे अस्थायी हैं, उसी समय समाप्त हो जाते हैं, अतः वे किस प्रकार फल प्रदान कर सकते हैं ? इसलिए फल प्रदान करने वाले एक अदृष्ट पदार्थ की कल्पना की, उसे मीमांसादर्शन ने 'अपूर्व' कहा। वैशेषिकदर्शन में 'अदृष्ट' एक गुण माना गया है, जिसके धर्म-अधर्म रूप ये दो भेद हैं। न्यायदर्शन में धर्म और अधर्म को सस्कार कहा है। अच्छे-बुरे कर्मों का आत्मा पर सस्कार पड़ता है, वह अदृष्ट है। अदृष्ट आत्मा का गुण है। जब तक उसका फल नहीं मिल जाता तब तक वह आत्मा के साथ रहता है। उसका फल ईश्वर के माध्यम से मिलता है।^१ चूँकि यदि ईश्वर कर्म-फल की व्यवस्था न करे तो कर्म निष्फल हो जाएँ। साख्य कर्म को प्रकृति का विकार कहता है।^२ श्रेष्ठ और कनिष्ठ प्रवृत्तियों का प्रकृति पर सस्कार पड़ता है। उस प्रकृतिगत-सस्कार से ही कर्मों के फल प्राप्त होते हैं। इस प्रकार वैदिक परम्परा में कर्मवाद का विकास हुआ है।

बौद्धदर्शन में कर्म

बौद्ध और जैन ये दोनों कर्म-प्रधान श्रमण-संस्कृति की धाराएँ हैं। बौद्ध-परम्परा ने भी कर्म की अदृष्ट शक्ति पर चिन्तन किया है। उसका अभिमत है कि जीवों में जो विचित्रता दृष्टिगोचर होती है वह कर्मकृत है।^३ लोभ (राग), द्वेष और मोह से कर्म की उत्पत्ति होती है। राग-द्वेष और मोहयुक्त होकर प्राणी सत्व, मन, वचन और काय की प्रवृत्तियाँ करता है और राग-द्वेष और मोह को उत्पन्न करता है। इस तरह मसार चक्र

१ ईश्वर कारण पुरुषकर्माफलस्य दर्शनात् ।

—न्यायसूत्र ४।१

२ अन्तःकरणधर्मत्व धर्मादीनाम् ।

—साख्यसूत्र ५।२५

३ (क) भासितं पेतं महाराजं भगवता—कम्मस्सका माणव, सत्ता, कम्मदायादा, कम्मयोनी, कम्मवन्धू, कम्मपटिसरणा, कम्म सत्ते विमज्जति यदिदं हीनपणीततायाति ।

—मिलिन्द प्रश्न ३।२

(ग) कर्मजं लोकं वैचित्र्यं ।

—अभिधर्मकोष ४।१

निरन्तर चलता रहता है ।^१ जिस चक्र का न आदि है, न अन्त है किन्तु अनादि है ।^२

एक बार राजा मिलिन्द ने आचार्य नागसेन से जिज्ञासा प्रस्तुत की कि जीव द्वारा किये गये कर्मों की स्थिति कहाँ है ? समाधान करते हुए आचार्य ने कहा—वह दिखलाया नहीं जा सकता कि कर्म कहाँ रहते हैं ।^३

विसुद्धिमग्न मे कर्म को अरूपी कहा है ।^४ अभिघर्मकोप मे उस अविज्ञप्ति को रूप कहा है ।^५ यह रूप सप्रतिष न होकर अप्रतिष है ।^६ सौत्रान्तिकमत की दृष्टि से कर्म का समावेश अरूप मे है, वे अविज्ञप्ति^७ को नहीं मानते हैं । बौद्धो ने कर्म को सूक्ष्म माना है । मन, वचन, और काय की जो प्रवृत्ति है वह कर्म कहलाती है पर वह विज्ञप्ति रूप है, प्रत्यक्ष है । यहाँ पर कर्म का तात्पर्य मात्र प्रत्यक्ष प्रवृत्ति नहीं किन्तु प्रत्यक्ष कर्मजन्य सस्कार है । बौद्ध परिभाषा मे इसे वासना और अविज्ञप्ति कहा है । मानसिक क्रियाजन्य सस्कार कर्म को वासना कहा है और वचन एव कायजन्य सस्कार-कर्म को अविज्ञप्ति कहा है ।^८

विज्ञानवादी बौद्ध कर्म को वासना शब्द से पुकारते हैं । प्रज्ञाकर का अभिमत है कि जितने भी कार्य हैं वे सभी वासनाजन्य हैं । ईश्वर हो या कर्म (क्रिया) प्रधान (प्रकृति) हो या अन्य कुछ, इन सभी का मूल वासना है । ईश्वर को न्यायाधीश मानकर यदि विश्व की विचित्रता की उपपत्ति की जाए तो भी वासना को माने बिना कार्य नहीं हो सकता । दूसरे शब्दों मे कहे तो ईश्वर प्रधान, कर्म इन सभी सरिताओं का प्रवाह वासना समुद्र मे मिलकर एक हो जाता है ।^९

१ अगुत्तरनिकाय, तिकनिपात सूत्र ३३, १, पृ० १३४

२ समुत्तनिकाय १५।५।६, भाग २, पृ० १८१-१८२

३ न सक्का महाराज तानि कम्मामि दस्सेतु इध व एध वा तानि कम्मामि तिट्ठन्तीति ।
—मिलिन्द प्रश्न ३।१५, पृ० ७५

४ विसुद्धिमग्न १७।११०

५ अभिघर्मकोप १।६

६ देखिए आत्ममीमासा पृ० १०६

७ नीमी ओरियटल कोन्फरस, पृ० ६२०

८ (क) अभिघर्मकोप, चतुर्थ परिच्छेद, (ख) प्रमाणवार्तिकालकार, पृ० ७५

९ न्यायावतारवार्तिकवृत्ति की टिप्पणी पृ० १७७-८ में उद्धृत

शून्यवादी मत के मन्तव्य के अनुसार अनादि अविद्या का अपर नाम ही वासना है।

विलक्षण-वर्णन

जैन-साहित्य में कर्मवाद के सम्बन्ध में पर्याप्त विश्लेषण किया गया है। जैनदर्शन में प्रतिपादित कर्म-व्यवस्था का जो वैज्ञानिक रूप है उसका किसी भी भारतीय परम्परा में दर्शन नहीं होता। जैन-परम्परा इस दृष्टि से सर्वथा विलक्षण है। आगम साहित्य से लेकर वर्तमान साहित्य में कर्मवाद का विकास किस प्रकार हुआ है, इस पर पूर्व में ही संक्षेप में लिखा जा चुका है।

कर्म का अर्थ

कर्म का शाब्दिक अर्थ कार्य, प्रवृत्ति या क्रिया है। जो कुछ भी किया जाता है वह कर्म है। सोना, बैठना, खाना, पीना आदि। जीवन व्यवहार में जो कुछ भी कार्य किया जाता है वह कर्म कहलाता है। व्याकरणशास्त्र के कर्ता पाणिनि ने कर्म की व्याख्या करते हुए कहा—जो कर्ता के लिए अत्यन्त इष्ट हो वह कर्म है।^१ मीमांसकदर्शन ने क्रिया-काण्ड को या यज्ञ आदि अनुष्ठान को कर्म कहा है। वैशेषिकदर्शन में कर्म की परिभाषा इस प्रकार है—जो एक द्रव्य में समवाय से रहता हो, जिसमें कोई गुण न हो, और जो संयोग या विभाग में कारणान्तर की अपेक्षा न करे।^२ सांख्य-दर्शन में संस्कार के अर्थ में कर्म शब्द का प्रयोग मिलता है।^३ गीता में कर्मशीलता को कर्म कहा है।^४ न्यायशास्त्र में उत्क्षेपण, अपक्षेपण, आकुचन, प्रसारण, तथा गमनरूप पाँच प्रकार की क्रियाओं के लिए कर्म शब्द व्यवहृत हुआ है। स्मार्त-विद्वान् चार वर्णों और चार आश्रमों के कर्तव्यों को कर्म की संज्ञा प्रदान करते हैं। पौराणिक लोग व्रत-नियम आदि धार्मिक क्रियाओं को कर्म रूप कहते हैं। बौद्धदर्शन जीवों की विचित्रता के कारण को कर्म कहता है जो वासना रूप है। जैन-परम्परा में कर्म दो प्रकार का माना गया है—भावकर्म और द्रव्यकर्म। राग-द्वेषात्मक परिणाम

१ कर्तुरीप्सितम् कर्म।

२ वैशेषिकदर्शनभाष्य १।१७, पृ० ३५

३ सांख्यतत्त्वकौमुदी ६७,

४ योग कर्मसु कौशलम्।

अर्थात् कषाय भाव कर्म कहलाता है। कर्मण जाति का पुद्गल—जडतत्त्व-विशेष जो कि कषाय के कारण आत्मा—चेतनतत्त्व के साथ मिल जाता है, द्रव्यकर्म कहलाता है। आचार्य अमृतचन्द्र ने लिखा है—आत्मा के द्वारा प्राप्य होने से क्रिया को कर्म कहते हैं उस क्रिया के निमित्त से परिणमन-विशेषप्राप्त पुद्गल भी कर्म है।^१ कर्म जो पुद्गल का ही एक विशेष रूप है, आत्मा से भिन्न एक विजातीय तत्त्व है। जब तक आत्मा के साथ इस विजातीय तत्त्व कर्म का सयोग है, तभी तक ससार है और इस सयोग के नाश होने पर आत्मा मुक्त हो जाता है।

विभिन्न परम्पराओं में कर्म

जैन-परम्परा में जिस अर्थ में 'कर्म' शब्द व्यवहृत हुआ है। उस या उससे मिलते-जुलते अर्थ में भारत के विभिन्न दर्शनों में माया, अविद्या, प्रकृति, अपूर्व, वासना, आशय, धर्माधर्म, अदृष्ट, सस्कार, देव, भाग्य आदि शब्दों का प्रयोग हुआ है। वेदान्तदर्शन में माया, अविद्या और प्रकृति शब्दों का प्रयोग हुआ है। मीमांसादर्शन में अपूर्व शब्द प्रयुक्त हुआ है। बौद्धदर्शन में वासना और अविज्ञप्ति शब्दों का प्रयोग दृष्टिगोचर होता है। सांख्यदर्शन में 'आशय' शब्द विशेष रूप से मिलता है। न्याय-वैशेषिकदर्शन में अदृष्ट, सस्कार और धर्माधर्म शब्द विशेष रूप में प्रचलित हैं। देव, भाग्य, पुण्य-पाप आदि ऐसे अनेक शब्द हैं जिनका प्रयोग सामान्य रूप से सभी दर्शनों में हुआ है। भारतीय दर्शनों में एक चार्वाकदर्शन ही ऐसा दर्शन है जिसका कर्मवाद में विश्वास नहीं है क्योंकि वह आत्मा का स्वतन्त्र अस्तित्व ही नहीं मानता है इसलिए कर्म और उसके द्वारा होने वाले पुनर्भव, परलोक आदि को भी वह नहीं मानता है किन्तु शेष सभी भारतीय दर्शन किसी न किसी रूप में कर्म की सत्ता मानते ही हैं।^२

न्यायदर्शन के अभिमतानुसार राग, द्वेष और मोह इन तीन दोषों से प्रेरणा संप्राप्त कर जीवों में मन, वचन और काय की प्रवृत्तियाँ होती हैं और उससे धर्म और अधर्म की उत्पत्ति होती है। ये धर्म और अधर्म सस्कार कहलाते हैं।^३

१ प्रवचनसार टीका २।२५

२ (क) जैनधर्म और दर्शन पृ० ४४३

(ख) कर्मविपाक के हिन्दी अनुवाद की प्रस्तावना, प० सुखलालजी पृ० २३

३ न्यायमाध्य १।१।२ आदि।

वैशेषिकदर्शन में चौबीस गुण माने गये हैं उनमें एक अदृष्ट भी है। यह गुण सस्कार से पृथक् है और धर्म-अधर्म ये दो उसके भेद हैं।^१ इस तरह न्यायदर्शन में धर्म-अधर्म का समावेश सस्कार में किया गया है। उन्हीं धर्म-अधर्म को वैशेषिकदर्शन में अदृष्ट के अन्तर्गत लिया गया है। राग आदि दोषों से सस्कार होता है, सस्कार से जन्म, जन्म से राग आदि दोष और उन दोषों से पुनः सस्कार उत्पन्न होते हैं। इस तरह जीवों की ससार परम्परा बीजाकुरवत् अनादि है।

सांख्य-योगदर्शन के अभिमतानुसार अविद्या, अस्मिता, राग, द्वेष और अभिनिवेश इन पाँच क्लेशों से क्लिष्टवृत्ति उत्पन्न होती है। प्रस्तुत क्लिष्टवृत्ति से धर्माधर्म रूपी सस्कार पैदा होता है। सस्कार को आशय, वासना, कर्म और अपूर्व भी कहा जाता है। क्लेश और सस्कार को इस वर्णन में बीजाकुरवत् अनादि माना है।^२

मीमांसादर्शन का अभिमत है कि मानव द्वारा किया जाने वाला यज्ञ आदि अनुष्ठान अपूर्व नामक पदार्थ को उत्पन्न करता है और वह अपूर्व ही यज्ञ आदि जितने भी अनुष्ठान किये जाते हैं उन सभी कर्मों का फल देता है। दूसरे शब्दों में कहे तो वेद द्वारा प्ररूपित कर्म से उत्पन्न होने वाली योग्यता या शक्ति का नाम अपूर्व है। वहाँ पर अन्य कर्मजन्य सामर्थ्य को अपूर्व नहीं कहा है।^३

वेदान्तदर्शन का मन्तव्य है कि अनादि अविद्या या माया ही विश्व-वैचित्र्य का कारण है।^४ ईश्वर स्वयं मायाजन्य है। वह कर्म के अनुसार जीव को फल प्रदान करता है, इसलिए फलप्राप्ति कर्म से नहीं अपितु ईश्वर से होती है।^५

बौद्धदर्शन का अभिमत है कि मनोजन्य सस्कार वासना है और वचन और कायजन्य सस्कार अविज्ञप्ति है। लोभ, द्वेष और मोह से कर्मों

१ प्रशस्तपादभाष्य पृ० ४७ (चौखम्बा संस्कृत सिरीज, बनारस, १९३०)

२ योगदर्शनभाष्य १।५ आदि

३ (क) शाबरभाष्य २।१।५

(ख) तन्वातिक २।१।५, आदि

४ शाकरभाष्य २।१।१४

५ शाकरभाष्य ३।२।३८-४१

की उत्पत्ति होती है। लोभ, द्वेष और मोह से ही प्राणी मन, वचन और काय की प्रवृत्तियाँ करता है और उससे पुनः लोभ, द्वेष और मोह पैदा करता है, इस तरह अनादि काल से यह ससार चक्र चल रहा है।^१

जैनदर्शन में कर्म का स्वरूप

अन्य दर्शनकार कर्म को जहाँ सस्कार या वासना रूप मानते हैं वहाँ जैनदर्शन उसे पौद्गलिक मानता है। यह एक परखा हुआ सिद्धान्त है कि जिस वस्तु का जो गुण होता है वह उसका विधातक नहीं होता। आत्मा का गुण उसके लिए आवरण, पारतन्त्र्य और दुःख का हेतु नहीं हो सकता। कर्म आत्मा के आवरण, पारतन्त्र्य और दुःख का कारण है, गुणों का विधातक है, अतः वह आत्मा का गुण नहीं हो सकता।

बेड़ी से मानव बंधता है, मदिरापान से पागल होता है और क्लोरोफार्म से बेभान। ये सभी पौद्गलिक वस्तुएँ हैं। ठीक इसी तरह कर्म के संयोग से आत्मा की भी ये दशाएँ होती हैं, अतः कर्म भी पौद्गलिक हैं। बेड़ी आदि का बधन बाहरी है, अल्प सामर्थ्य वाला है किन्तु कर्म आत्मा के साथ चिपके हुए हैं, अधिक सामर्थ्य वाले सूक्ष्म स्कन्ध हैं एतदर्थ ही बेड़ी आदि की अपेक्षा कर्म-परमाणुओं का जीवात्मा पर बहुत गहरा और आन्तरिक प्रभाव पड़ता है।

जो पुद्गल-परमाणु कर्म रूप में परिणत होते हैं उन्हें कर्म-वर्गणा कहते हैं और जो शरीररूप में परिणत होते हैं उन्हें नोकर्म वर्गणा कहते हैं। लोक इन दोनों प्रकार के परमाणुओं से पूर्ण है। शरीर पौद्गलिक है, उसका कारण कर्म है, अतः वह भी पौद्गलिक है। पौद्गलिक कार्यों का समवायी कारण पौद्गलिक है। मिट्टी आदि भौतिक है और उससे निर्मित होने वाला पदार्थ भी भौतिक ही होगा।

अनुकूल आहार आदि से सुख की अनुभूति होती है और शस्त्रादि के प्रहार से दुःखानुभूति होती है। आहार और शस्त्र जैसे पौद्गलिक हैं वैसे ही सुख-दुःख के प्रदाता कर्म भी पौद्गलिक हैं।

वध की दृष्टि से जीव और पुद्गल दोनों भिन्न नहीं हैं किन्तु एक-

१ (क) अगुत्तरनिकाय ३।३३।१

(ख) सयुक्तनिकाय १५।१।६

मेक हैं पर लक्षण की दृष्टि से दोनो पृथक्-पृथक् हैं। जीव अमूर्त व चेतना युक्त है जबकि पुद्गल मूर्त और अचेतन है।

इन्द्रियो के विषय—स्पर्श, रस, गंध, रूप और शब्द ये मूर्त हैं और उनका उपभोग करने वाली इन्द्रियाँ भी मूर्त हैं। उनसे उत्पन्न होने वाला सुख-दुःख भी मूर्त है, अतः उनके कारणभूत कर्म भी मूर्त हैं।^१

मूर्त ही मूर्त को स्पर्श करता है। मूर्त ही मूर्त से बँधता है। अमूर्त जीव मूर्त कर्मों को अवकाश देता है। वह उन कर्मों से अवकाश-रूप हो जाता है।^२

गीता, उपनिषद् आदि में श्रेष्ठ और कनिष्ठ कार्यों के अर्थ में 'कर्म' शब्द व्यवहृत हुआ है वैसे जैनदर्शन में कर्म शब्द क्रिया का वाचक नहीं रहा है। उसके मन्तव्यानुसार वह आत्मा पर लगे हुए सूक्ष्म पौद्गलिक पदार्थ का वाचक है।

जीव अपने मन, वचन और काय की प्रवृत्तियों से कर्म-वर्गणा के पुद्गलों को आकर्षित करता है। मन, वचन और काय की प्रवृत्ति तभी होती है जब जीव के साथ कर्म का सम्बद्ध हो। जीव के साथ कर्म तभी सबद्ध होता है जब मन, वचन, काय की प्रवृत्ति हो। इस तरह प्रवृत्ति से कर्म और कर्म से प्रवृत्ति की परम्परा अनादि काल से चल रही है। कर्म और प्रवृत्ति के कार्य और कारण भाव को लक्ष्य में रखते हुए पुद्गल परमाणुओं के पिण्डरूप कर्म को द्रव्यकर्म कहा है और राग-द्वेषादिरूप प्रवृत्तियों को भावकर्म कहा है।^३ इस तरह कर्म के मुख्य रूप से दो भेद हुए—द्रव्यकर्म और भावकर्म। द्रव्यकर्म के होने में भावकर्म और भावकर्म के होने में द्रव्यकर्म कारण है। जैसे वृक्ष से बीज और बीज से वृक्ष की परम्परा अनादिकाल से चली आ रही है, इसी प्रकार द्रव्यकर्म से भावकर्म और भावकर्म से द्रव्यकर्म का सिलसिला भी अनादि है।^४

१ जम्हा कम्मस्स फल, विसय फासेहि भुज्जे णियय ।

जीवेण सुह दुक्खा, तम्हा कम्माणि मुत्ताणि ॥ —पचास्तिकाय १४१

२ मुत्तो कासदि मुत्त, मुत्तो मुत्तेण वधमण्हवदि ।

जीवो मुत्ति विरहिदो गाहिद तेतेदि जग्हदि ॥ —पचास्तिकाय १४२

३ कर्मप्रकृति—नेमीचन्द्राचार्य विरचित ६

४ देखिए धर्म और दर्शन पृ० ४२ देवेन्द्र मुनि

कर्म पर चिन्तन करते समय यह स्मरण रखना चाहिए कि जड और चेतन तत्त्वों के सम्मिश्रण से ही कर्म का निर्माण होता है। द्रव्यकर्म हो या भावकर्म उसमें जड और चेतन नामक दोनों प्रकार के तत्त्व मिले रहते हैं। जड और चेतन के मिश्रण हुए बिना कर्म की रचना नहीं हो सकती। द्रव्य और भावकर्म में पुद्गल और आत्मा की प्रधानता और अप्रधानता मुख्य है किन्तु एक-दूसरे के सद्भाव और असद्भाव का कारण मुख्य नहीं है। द्रव्यकर्म में पौद्गलिक तत्त्व की मुख्यता होती है और आत्मिक तत्त्व गौण होता है। भावकर्म में आत्मिक तत्त्व की प्रधानता होती है और पौद्गलिक तत्त्व गौण होता है। प्रश्न है द्रव्यकर्म को पुद्गल परमाणुओं का शुद्ध पिण्ड माने तो कर्म और पुद्गल में अन्तर ही क्या रहेगा ? इसी तरह भावकर्म को आत्मा की शुद्ध प्रवृत्ति मानी जाय तो आत्मा और कर्म में भेद क्या रहेगा ?

उत्तर में निवेदन है कि कर्म के कर्तृत्व और भोक्तृत्व पर चिन्तन करते समय ससारी आत्मा और मुक्त आत्मा का अन्तर स्मरण रखना चाहिए। कर्म के कर्तृत्व और भोक्तृत्व का सम्बन्ध ससारी आत्मा से है मुक्त आत्मा से नहीं है। ससारी आत्मा कर्मों से बँधा है, उसमें चैतन्य और जडत्व का मिश्रण है। मुक्त आत्मा कर्मों से रहित होता है उसमें विशुद्ध चैतन्य ही होता है। बद्ध आत्मा की मानसिक, वाचिक और कायिक प्रवृत्ति के कारण जो पुद्गल परमाणु आकृष्ट होकर परस्पर एक-दूसरे के साथ मिल जाते हैं, नीरक्षीरवत् एक हो जाते हैं वे कर्म कहलाते हैं। इस तरह कर्म भी जड और चेतन का मिश्रण है। प्रश्न हो सकता है कि ससारी आत्मा भी जड और चेतन का मिश्रण है और कर्म में भी वही बात है ? तब दोनों में अन्तर क्या है ? उत्तर है कि ससारी आत्मा का चेतन अश जीव कहलाता है और जड अश कर्म कहलाता है। ये चेतन और जड अश इस प्रकार के नहीं हैं जिनका ससार-अवस्था में अलग-अलग रूप से अनुभव किया जा सके। इनका पृथक्करण मुक्तावस्था में ही होता है। ससारी आत्मा सदैव कर्मयुक्त ही होता है। जब वह कर्म से मुक्त हो जाता है तब वह ससारी आत्मा नहीं मुक्त आत्मा कहलाता है। कर्म जब आत्मा से पृथक् हो जाता है तब वह कर्म नहीं शुद्ध पुद्गल कहलाता है। आत्मा से सम्बद्ध पुद्गल द्रव्यकर्म है और द्रव्यकर्मयुक्त आत्मा की प्रवृत्ति भावकर्म है। गहराई से चिन्तन करने पर आत्मा और पुद्गल के तीन रूप होते हैं—(१) शुद्ध

आत्मा—जो मुक्तावस्था मे है । (२) शुद्ध पुद्गल (३) आत्मा और पुद्गल का सम्मिश्रण—जो ससारी आत्मा मे है । कर्म के कर्तृत्व और भोक्तृत्व का सम्बन्ध आत्मा और पुद्गल की सम्मिश्रण अवस्था मे है ।

आत्मा और कर्म का सम्बन्ध

सहज जिज्ञासा हो सकती है कि आत्मा अमूर्त है उसका मूर्त कर्म के साथ किस प्रकार सम्बन्ध हो सकता है ? समाधान है कि प्राय सभी आस्तिक दर्शनो ने ससार और जीवात्मा को अनादि माना है । अनादिकाल से वह कर्मों से बँधा हुआ और विकारी है । कर्मवद्ध आत्माएँ कथचित् मूर्त होती हैं । दूसरे शब्दों मे कहे तो स्वरूप से अमूर्त होने पर भी ससार-दशा मे मूर्त होती हैं । जीव के रूपी और अरूपी ये दो प्रकार हैं । मुक्त जीव अरूपी है और ससारी जीव रूपी है ।

जो आत्मा पूर्णरूप से कर्ममुक्त हो चुका है, उसको कभी भी कर्म का वधन नहीं होता । जो आत्मा कर्म-बद्ध है उसी के कर्म बँधते हैं । कर्म और आत्मा का अपश्चानुपूर्वी (न पहले और न पीछे) रूप से अनादि-कालीन सम्बन्ध चला आ रहा है ।

हम पूर्व मे बता चुके हैं कि मूर्त मादक द्रव्यों का असर अमूर्त ज्ञान पर होता है वैसे ही विकारी अमूर्त आत्मा के साथ मूर्त कर्म-पुद्गलों का सम्बन्ध होता है ।

कर्म कौन बाँधता है ?

अकर्म के कर्म का वधन नहीं होता । जो जीव पहले से ही कर्मों से बँधा है वही जीव नये कर्मों को बाँधता है ।^१

मोहकर्म के उदय होने पर जीव राग-द्वेष मे परिणत होता है और वह अशुभ कर्मों का वध करता है ।^२

मोहरहित जो वीतरागी जीव है । वे योग के उदय से शुभ कर्म का वधन करते हैं ।^३

नूतन वधन का कारण पहले का वधन नहीं है, तो जो मुक्त जीव हैं, जिनके कर्म बँधे हुए नहीं हैं, वे भी कर्म से विना बँधे हुए नहीं रह सकते । इस

१ प्रज्ञापना २३।१।७६७

२ भगवती ६

३ भगवती ६

कर्म पर चिन्तन करते समय यह स्मरण रखना चाहिए कि जड और चेतन तत्त्वों के सम्मिश्रण से ही कर्म का निर्माण होता है। द्रव्यकर्म हो या भावकर्म उसमें जड और चेतन नामक दोनों प्रकार के तत्त्व मिले रहते हैं। जड और चेतन के मिश्रण हुए विना कर्म की रचना नहीं हो सकती। द्रव्य और भावकर्म में पुद्गल और आत्मा की प्रधानता और अप्रधानता मुख्य है किन्तु एक-दूसरे के सद्भाव और असद्भाव का कारण मुख्य नहीं है। द्रव्यकर्म में पौद्गलिक तत्त्व की मुख्यता होती है और आत्मिक तत्त्व गौण होता है। भावकर्म में आत्मिक तत्त्व की प्रधानता होती है और पौद्गलिक तत्त्व गौण होता है। प्रश्न है द्रव्यकर्म को पुद्गल परमाणुओं का शुद्ध पिण्ड माने तो कर्म और पुद्गल में अन्तर ही क्या रहेगा ? इसी तरह भावकर्म को आत्मा की शुद्ध प्रवृत्ति मानी जाय तो आत्मा और कर्म में भेद क्या रहेगा ?

उत्तर में निवेदन है कि कर्म के कर्तृत्व और भोक्तृत्व पर चिन्तन करते समय ससारी आत्मा और मुक्त आत्मा का अन्तर स्मरण रखना चाहिए। कर्म के कर्तृत्व और भोक्तृत्व का सम्बन्ध ससारी आत्मा से है मुक्त आत्मा से नहीं है। ससारी आत्मा कर्मों से बँधा है, उसमें चैतन्य और जडत्व का मिश्रण है। मुक्त आत्मा कर्मों से रहित होता है उसमें विशुद्ध चैतन्य ही होता है। बद्ध आत्मा की मानसिक, वाचिक और कायिक प्रवृत्ति के कारण जो पुद्गल परमाणु आकृष्ट होकर परस्पर एक-दूसरे के साथ मिल जाते हैं, नीरक्षीरवत् एक हो जाते हैं वे कर्म कहलाते हैं। इस तरह कर्म भी जड और चेतन का मिश्रण है। प्रश्न हो सकता है कि ससारी आत्मा भी जड और चेतन का मिश्रण है और कर्म में भी वही बात है ? तब दोनों में अन्तर क्या है ? उत्तर है कि ससारी आत्मा का चेतन अश जीव कहलाता है और जड अश कर्म कहलाता है। ये चेतन और जड अश इस प्रकार के नहीं हैं जिनका ससार-अवस्था में अलग-अलग रूप से अनुभव किया जा सके। इनका पृथक्करण मुक्तावस्था में ही होता है। ससारी आत्मा सदैव कर्मयुक्त ही होता है। जब वह कर्म से मुक्त हो जाता है तब वह ससारी आत्मा नहीं मुक्त आत्मा कहलाता है। कर्म जब आत्मा से पृथक् हो जाता है तब वह कर्म नहीं शुद्ध पुद्गल कहलाता है। आत्मा में सम्बद्ध पुद्गल द्रव्यकर्म है और द्रव्यकर्मयुक्त आत्मा की प्रवृत्ति भावकर्म है। गहराई से चिन्तन करने पर आत्मा और पुद्गल के तीन रूप होते हैं—(१) शुद्ध

आत्मा—जो मुक्तावस्था मे है। (२) शुद्ध पुद्गल (३) आत्मा और पुद्गल का सम्मिश्रण—जो ससारी आत्मा मे है। कर्म के कर्तृत्व और भोक्तृत्व का सम्बन्ध आत्मा और पुद्गल की सम्मिश्रण अवस्था मे है।

आत्मा और कर्म का सम्बन्ध

सहज जिज्ञासा हो सकती है कि आत्मा अमूर्त है उसका मूर्त कर्म के साथ किस प्रकार सम्बन्ध हो सकता है ? समाधान है कि प्रायः सभी आस्तिक दर्शनो ने ससार और जीवात्मा को अनादि माना है। अनादिकाल से वह कर्मों से बँधा हुआ और विकारी है। कर्मवद्ध आत्माएँ कथंचित् मूर्त होती हैं। दूसरे शब्दों मे कहे तो स्वरूप से अमूर्त होने पर भी ससार-दशा मे मूर्त होती हैं। जीव के रूपी और अरूपी ये दो प्रकार हैं। मुक्त जीव अरूपी है और ससारी जीव रूपी है।

जो आत्मा पूर्णरूप से कर्ममुक्त हो चुका है, उसको कभी भी कर्म का बधन नहीं होता। जो आत्मा कर्म-बद्ध है उसी के कर्म बँधते हैं। कर्म और आत्मा का अपश्चानुपूर्वी (न पहले और न पीछे) रूप से अनादि-कालीन सम्बन्ध चला आ रहा है।

हम पूर्व मे बता चुके हैं कि मूर्त मादक द्रव्यों का असर अमूर्त ज्ञान पर होता है वैसे ही विकारी अमूर्त आत्मा के साथ मूर्त कर्म-पुद्गलों का सम्बन्ध होता है।

कर्म कौन बाँधता है ?

अकर्म के कर्म का बधन नहीं होता। जो जीव पहले से ही कर्मों से बँधा है वही जीव नये कर्मों को बाँधता है।^१

मोहकर्म के उदय होने पर जीव राग-द्वेष मे परिणत होता है और वह अशुभ कर्मों का बध करता है।^२

मोहरहित जो वीतरागी जीव है। वे योग के उदय से शुभ कर्म का बधन करते हैं।^३

नूतन बधन का कारण पहले का बधन नहीं है, तो जो मुक्त जीव है, जिनके कर्म बँधे हुए नहीं हैं, वे भी कर्म से बिना बँधे हुए नहीं रह सकते। इस

१ प्रज्ञापना २३।१।२६२

२ भगवती ६

३ भगवती ६

दृष्टि से यह पूर्ण सत्य है कि बँधा हुआ ही बँधता है, अवँधा हुआ नहीं बँधता है ।

गौतम—भगवन् । दुःखी जीव दुःख से स्पृष्ट होता है या अदुःखी जीव दुःख से स्पृष्ट होता है ?

भगवान्—गौतम । दुःखी जीव दुःख से स्पृष्ट होता है अदुःखी जीव दुःख से स्पृष्ट नहीं होता । दुःख का स्पर्श, पर्यादान (ग्रहण), उदीरणा, वेदना और निर्जरा दुःखी जीव करता है, अदुःखी जीव नहीं करता ।^१

गौतम ने पूछा—भगवन् । कर्म कौन बाँधता है ? सयत्त, असयत्त अथवा सयतासयत्त ?

भगवान् ने कहा—गौतम । असयत्त, सयतासयत्त और सयत्त ये सभी कर्म बाँधने हैं । तात्पर्य यह है कि जो सकर्म आत्मा हैं वे ही कर्म बाँधती हैं, उन्हीं पर कर्म का प्रभाव होता है ।

कर्मबंध के कारण

जीव के साथ कर्म का अनादि सम्बन्ध है किन्तु कर्म किन कारणों से बँधते हैं, यह एक सहज जिज्ञासा है । गौतम ने प्रश्न किया—भगवन् । जीव कर्मबंध कैसे करता है ?

भगवान् ने उत्तर दिया—गौतम । ज्ञानावरणीय कर्म के तीव्र उदय से, दर्शनावरणीय कर्म का तीव्र उदय होता है । दर्शनावरणीय कर्म के तीव्र उदय से दर्शनमोह का उदय होता है । दर्शनमोह के तीव्र उदय से मिथ्यात्व का उदय होता है और मिथ्यात्व के उदय से जीव आठ प्रकार के कर्मों को बाँधता है ।^२

स्थानाङ्ग,^३ समवायाङ्ग^४ से तथा उमास्वाति ने कर्मबंध के पाँच कारण बताये हैं—(१) मिथ्यात्व, (२) अविरति, (३) प्रमाद, (४) कषाय (५) और योग ।^५

सक्षेपदृष्टि से कर्म बंध के दो कारण हैं—कषाय और योग ।^६

१ भगवती ७।१।२६६

२ प्रज्ञापना २३।१।२८६

३ स्थानाङ्ग ४।१८

४ समवायाङ्ग ५ समवाय

५ तत्त्वार्थसूत्र ८।१

६ समवायाङ्ग २

कर्मबध के चार भेद हैं—प्रकृति, स्थिति, अनुभाग और प्रदेश ।^१ इनमें प्रकृति और प्रदेश का बध योग से होता है एव स्थिति व अनुभाग का बध कषाय से होता है ।^२ संक्षेप में कहा जाय तो कषाय ही कर्मबध का मुख्य हेतु है ।^३ कषाय के अभाव में साम्प्रदायिक कर्म का बध नहीं होता । दसवें गुणस्थान तक दोनों कारण रहते हैं अतः वहाँ तक साम्प्रदायिकबध होता है । कषाय और योग से होने वाला बध साम्प्रदायिकबध कहलाता है और वीतराग के योग के निमित्त से जो गमनागमन आदि क्रियाओं से कर्म बध होता है वह ईर्यापथिकबध कहलाता है ।^४ ईर्यापथ कर्म की स्थिति उत्तराध्ययन,^५ प्रज्ञापना^६ में दो समय की मानी है और दिगम्बर ग्रन्थों में एव प० सुखलाल जी^७ ने सिर्फ एक समय की मानी है । योग होने पर भी अगर कषायाभाव हो तो उपार्जित कर्म की स्थिति या रस का बध नहीं होता । स्थिति और रस दोनों का बध का कारण कषाय ही है ।

विस्तार से कषाय के चार भेद हैं—क्रोध, मान, माया और लोभ ।^८ स्थानाङ्ग और प्रज्ञापना में कर्मबध के ये चार कारण बताये हैं । संक्षेप में कषाय के दो भेद हैं—राग और द्वेष ।^९ राग और द्वेष इन दोनों में भी उन चारों का समन्वय हो जाता है । राग में माया और लोभ तथा द्वेष में क्रोध

१ तत्त्वार्थसूत्र ८।४

२ (क) स्थानाङ्ग ४ स्थान

(ख) पञ्चम कर्मग्रन्थ गा० ६६

३ तत्त्वार्थसूत्र ८।२

४ तत्त्वार्थसूत्र ६।५

५ उत्तराध्ययन अ० २६ प्र० ७१

६ प्रज्ञापना २३।१३ पृ० १३७

७ (क) समयद्विद्विगो बधो

(ख) तत्त्वार्थसूत्र, प० सुखलाल जी, पृ० २१७

८ (क) सूत्रकृताङ्ग ६।२६

(ख) स्थानाङ्ग ४।१।२५१

(ग) प्रज्ञापना २३।१।२६०

९ उत्तराध्ययन ३२।७

और मान का समावेश होता है।^१ राग और द्वेष के द्वारा ही अष्टविध कर्मों का बधन होता है^२ अतः राग-द्वेष को ही भाव-कर्म माना है।^३ राग-द्वेष का मूल मोह ही है।

आचार्य हरिभद्र ने लिखा है—जिस मनुष्य के शरीर पर तेल चुपड़ा हुआ हो उसका शरीर उड़ने वाली धूल से लिप्त हो जाता है वैसे ही राग-द्वेष के भाव से आकलिन्न हुए आत्मा पर कर्म-रज का बध हो जाता है।^४

यहाँ यह स्मरण रखना चाहिए कि मिथ्यात्व को जो कर्म-बधन का कारण कहा है, उसमें भी राग-द्वेष ही प्रमुख है। राग-द्वेष की तीव्रता से ही ज्ञान विपरीत होता है। इसके अतिरिक्त जहाँ मिथ्यात्व होता है वहाँ अन्य कारण स्वतः होते ही हैं। अतः शब्द-भेद होने पर भी सभी का सार एक ही है। केवल सक्षेप-विस्तार के विवक्षाभेद से उक्त कथनों में भेद समझना चाहिए।

जैनदर्शन की तरह बौद्ध-दर्शन ने भी कर्म-बधन का कारण मिथ्या ज्ञान और मोह माना है।^५ न्यायदर्शन का भी यही मन्तव्य है कि मिथ्या-ज्ञान ही मोह है। प्रस्तुत मोह केवल तत्त्वज्ञान की अनुत्पत्ति रूप नहीं है किन्तु शरीर, इन्द्रिय, मन, वेदना, बुद्धि ये अनात्मा होने पर भी इनमें 'मैं ही हूँ' ऐसा ज्ञान मिथ्याज्ञान और मोह है। यही कर्म-बधन का कारण है।^६

१ (क) स्थानाङ्ग २।३

(ख) प्रज्ञापना २३

(ग) प्रवचनसार गा० ६५

२ प्रतिक्रमण सूत्रवृत्ति आचार्य नमि

३ (क) उत्तराख्ययन ३२।७

(ख) स्थानाङ्ग २।२

(ग) समयसार गाथा ६४।६६।१०६।१७७

(घ) प्रवचनसार १।८५।८८

४ आवश्यक टीका

५ (क) सुत्तनिपात ३।१२।३३

(ख) विमुद्धिमग्ग १७।३०२

(ग) मज्झिम निकाय महातण्हासखयसुत्त ३८

६ (क) न्यायभाष्य ४।२।१

(ख) न्यायसूत्र १।१।२

(ग) न्यायसूत्र ४।१।३

(घ) न्यायसूत्र ४।१।६

वैशेषिकदर्शन भी प्रकृत कथन का समर्थन करता है।^१ सांख्यदर्शन भी बध का कारण विपर्यास मानता है^२ और विपर्यास ही मिथ्याज्ञान हैं।^३ योग-दर्शन क्लेश को बध का कारण मानता है और क्लेश का कारण अविद्या है।^४ उपनिषद्,^५ भगवद्गीता^६ और ब्रह्मसूत्र में भी अविद्या को ही बध का कारण माना है।

इस प्रकार जैनदर्शन और अन्य दर्शनों में कर्म-बध के कारणों में शब्दभेद और प्रक्रियाभेद होने पर भी मूल भावनाओं में खास भेद नहीं है।

निश्चयनय और व्यवहारनय

निश्चय और व्यवहारदृष्टि से भी जैनदर्शन में कर्म-सिद्धान्त का विवेचन किया गया है। जो पर-निमित्त के बिना वस्तु के असली स्वरूप का कथन करता है वह निश्चयनय है और जो परनिमित्त की अपेक्षा से वस्तु का कथन करता है वह व्यवहारनय है।^७ प्रश्न है कि निश्चय और व्यवहार की प्रस्तुत परिभाषा के अनुसार क्या कर्म के कर्तृत्व व भोक्तृत्व आदि का निरूपण हो सकता है? परनिमित्त के अभाव में वस्तु के वास्तविक स्वरूप के कथन का अर्थ है शुद्ध वस्तु के स्वरूप का कथन। इस अर्थ की दृष्टि से निश्चयनय शुद्ध-आत्मा और शुद्ध-पुद्गल का ही कथन कर सकता है, पुद्गल-मिश्रित आत्मा का, या आत्मा-मिश्रित पुद्गल का नहीं। अतः कर्म के कर्तृत्व-भोक्तृत्व आदि का कथन निश्चयनय से किस प्रकार संभव है? चूंकि कर्म का सम्बन्ध सासारिक आत्मा से है। व्यवहारनय परनिमित्त की अपेक्षा से वस्तु का निरूपण करता है अतः कर्मयुक्त आत्मा का कथन व्यवहारनय से ही हो सकता है। निश्चयनय पदार्थ के शुद्ध स्वरूप का अर्थात् जो वस्तु स्वभाव से अपने आप में जैसी है वैसी ही प्रतिपादन

१ (क) प्रशस्तपाद पृ० ५३८ विपर्यय निरूपण

(ख) प्रशस्तपाद भाष्य, सासारिकवर्ग प्रकरण

२ सांख्यकारिका ४४-४७-४८

३ ज्ञानस्य विपर्ययोऽज्ञानम् ।

४ योगदर्शन २।३।४

५ कठोपनिषद् १।२।५

६ भगवद्गीता ५।१५६

७ पंचम कर्मग्रन्थ, प्रस्तावना, पृ० ११।

करता है और व्यवहारनय ससारी आत्मा जो कर्म से युक्त है उसका प्रतिपादन करता है। इस तरह निश्चय और व्यवहारनय में किसी भी प्रकार का विरोध नहीं है। दोनों की विषयवस्तु भिन्न-भिन्न है, उनका क्षेत्र पृथक्-पृथक् है। निश्चयनय से कर्म के कर्तृत्व और भोक्तृत्व आदि का निरूपण नहीं हो सकता। वह मुक्त आत्मा और पुद्गल आदि शुद्ध अजीव का ही प्रतिपादन कर सकता है।

कर्म का कर्तृत्व और भोक्तृत्व

कितने ही चिन्तको ने निश्चय और व्यवहारनय की मर्यादा को विस्मृत करके निश्चयनय से कर्म के कर्तृत्व और भोक्तृत्व का निरूपण किया है जिससे कर्मसिद्धान्त में अनेक प्रकार की समस्याएँ उत्पन्न हो गईं। इन समस्याओं का कारण है ससारी जीव और मुक्त जीव के भेद का विस्मरण और साथ ही कभी-कभी कर्म और पुद्गल का अन्तर भी भुला दिया जाता है। उन चिन्तको का मन्तव्य है कि जीव न तो कर्मों का कर्ता है और न भोक्ता ही है, चूँकि द्रव्य कर्म पौद्गलिक है, पुद्गल के विकार हैं इसलिए पर हैं। उनका कर्ता चेतन जीव किस प्रकार हो सकता है? चेतन का कर्म चेतनरूप होता है और अचेतन का कर्म अचेतन-रूप। यदि चेतन का कर्म भी अचेतन रूप होने लगेगा तो चेतन और अचेतन का भेद नष्ट होकर महान् सकर दोष उपस्थित होगा। इसलिए प्रत्येक द्रव्य स्व-भाव का कर्ता है पर-भाव का कर्ता नहीं।^१

प्रस्तुत कथन में ससारी जीव को द्रव्य कर्मों का कर्ता व भोक्ता इसलिए नहीं माना गया कि कर्म पौद्गलिक हैं। यह किस प्रकार संभव है कि चेतन जीव अचेतन कर्मों को उत्पन्न करे? इस हेतु में जो ससारी अशुद्ध आत्मा है उसको शुद्ध चैतन्य मान लिया गया है और कर्म को शुद्ध पुद्गल। किन्तु सत्य तथ्य यह है कि न ससारी जीव शुद्ध चैतन्य है और न कर्म शुद्ध पुद्गल ही है। ससारी जीव चेतन और अचेतन द्रव्यों का मिला-जुला रूप है, इसी तरह कर्म भी पुद्गल का शुद्ध रूप नहीं अपितु एक विकृत अवस्था है जो ससारी जीव की मानसिक, वाचिक और कायिक प्रवृत्ति से निर्मित हुई है और उससे सबद्ध है। जीव और पुद्गल दोनों अपनी-अपनी स्वाभाविक अवस्था में हो तो कर्म की उत्पत्ति का कोई प्रश्न ही पैदा नहीं

हो सकता। ससारी जीव स्वभाव मे स्थित नही है किन्तु उसकी स्व और पर-भाव की मिश्रित अवस्था है, इसलिए उसे केवल स्व-भाव का कर्ता किस प्रकार कह सकते हैं? जब हम यह कहते हैं कि जीव कर्मों का कर्ता है तो इसका तात्पर्य यह नही कि जीव पुद्गल का निर्माण करता है। पुद्गल तो पहले से ही विद्यमान हैं उसका निर्माण जीव नही करता, जीव तो अपने सन्निकट मे स्थित पुद्गल परमाणुओ को अपनी प्रवृत्तियो से आकृष्ट कर अपने मे मिलाकर नीरक्षीरवत् एक कर देता है। यही द्रव्यकर्मों का कर्तृत्व कहलाता है। ऐसी स्थिति मे यह कहना युक्तियुक्त नही है कि जीव द्रव्यकर्मों का कर्ता नही है। यदि जीव द्रव्यकर्मों का कर्ता नही है तो फिर उसका कर्ता कौन है? पुद्गल अपने आप मे कर्म रूप मे परिणत नही होता, जीव ही उसे कर्म रूप मे परिणत करता है। दूसरा महत्व पूर्ण तथ्य यह है कि द्रव्य कर्मों के कर्तृत्व के अभाव मे भाव कर्मों का कर्तृत्व किस प्रकार समव हो सकता है। द्रव्य कर्म ही तो भाव कर्म को उत्पन्न करते हैं। सिद्ध द्रव्यकर्मों से मुक्त है इसलिए भावकर्मों से भी मुक्त है। जब यह सिद्ध हो जाता है कि जीव पुद्गल-परमाणुओ को कर्म के रूप मे परिणत करता है तो वह कर्मफल का भोक्ता भी सिद्ध हो जाता है। चूँकि जो कर्मों से बद्ध होता है वही उनका फल भी भोगता है। इस तरह ससारी जीव कर्मों का कर्ता और उनके फल का भोक्ता है किन्तु मुक्त जीव न तो कर्मों का कर्ता है और न कर्मों का भोक्ता ही है।

जो विचारक जीव को कर्मों का कर्ता और भोक्ता नही मानते है वे विचारक एक उदाहरण देते हैं कि जैसे एक युवक जिसका रूप अत्यन्त सुन्दर है वह कार्यवश कही पर जा रहा है, उसके दिव्य व भव्य रूप को निहार कर एक तरुणी उस पर मुग्ध हो जाय और उसके पीछे-पीछे चलने लगे तो उस युवक का उसमे क्या कर्तृत्व है। कर्त्री तो वह युवती है, वह युवक उसमे केवल निमित्त कारण है।^१ इसी प्रकार यदि पुद्गल जीव की ओर आकर्षित होकर कर्म के रूप मे परिवर्तित होता है तो उसमे जीव का क्या कर्तृत्व है। कर्ता तो पुद्गल स्वयं है। जीव उसमे केवल निमित्त कारण है। यही बात कर्मों के भोक्तृत्व के सम्बन्ध मे भी कह सकते हैं। यदि यही बात है तो आत्मा न कर्ता सिद्ध होगा, न भोक्ता, न बद्ध सिद्ध होगा, न

मुक्त, न राग-द्वेषादि भावों से युक्त सिद्ध होगा और न उनसे रहित ही। परन्तु सत्य तथ्य यह नहीं है। जैसे किसी रूपवान् युवक पर युवती मुग्ध होकर उसके पीछे हो जाती है वैसे जड़ पुद्गल चेतन आत्मा के पीछे नहीं लगते। पुद्गल अपने आप आकर्षित होकर आत्मा को पकड़ने के लिए नहीं दौड़ता। जीव जब सक्रिय होता है तभी पुद्गल-परमाणु उसकी ओर आकृष्ट होते हैं। अपने को उसमें मिलाकर उसके साथ एकमेक हो जाते हैं, और समय पर फल प्रदान कर उससे पुनः पृथक् हो जाते हैं। इस सम्पूर्ण प्रक्रिया के लिए जीव पूर्णरूप से उत्तरदायी है। जीव की क्रिया से ही पुद्गल परमाणु उसकी ओर खिंचते हैं, सम्बद्ध होते हैं और उचित फल प्रदान करते हैं। यह कार्य न अकेला जीव ही कर सकता है और न अकेला पुद्गल ही कर सकता है। दोनों के सम्मिलित और पारस्परिक प्रभाव से ही यह सब कुछ होता है। कर्म के कर्तृत्व में जीव की इस प्रकार की निमित्तता नहीं है कि जीव साख्यपुरुष की भाँति निष्क्रिय अवस्था में निर्लिप्त भाव से विद्यमान रहता हो और पुद्गल अपने आप कर्म के रूप में परिणत हो जाते हो। जीव और पुद्गल के परस्पर मिलने से ही कर्म की उत्पत्ति होती है। एकान्त रूप से जीव को चेतन और कर्म को जड़ नहीं कह सकते। जीव भी कर्म-पुद्गल के ससर्ग के कारण कथंचित् जड़ है और कर्म भी चैतन्य के ससर्ग के कारण कथंचित् चेतन है। जब जीव और कर्म एक-दूसरे से पूर्णरूप में पृथक् हो जाते हैं, उनमें किसी प्रकार का सपर्क नहीं रहता है तब वे अपने शुद्ध स्वरूप में आजाते हैं अर्थात् जीव एकान्त रूप से चेतन हो जाता है और कर्म एकान्त रूप से जड़।

ससारी जीव और द्रव्यकर्म रूप पुद्गल के मिलने पर उसके प्रभाव से ही जीव में राग-द्वेषादि भावकर्म की उत्पत्ति सम्भव है। प्रश्न है कि यदि जीव अपने शुद्ध स्वभाव का कर्ता है और पुद्गल भी अपने शुद्ध स्वभाव का कर्ता है, तो राग-द्वेष आदि भावों का कर्ता कौन है? राग-द्वेष आदि भाव न तो जीव के शुद्ध स्वभाव के अन्तर्गत हैं और न पुद्गल के ही शुद्ध स्वभाव के अन्तर्गत हैं, अतः उनका कर्ता किसे मानें।

उत्तर है—चेतन आत्मा और अचेतन द्रव्यकर्म के मिश्रित रूप को ही इन अशुद्ध-वैभाविक भावों का कर्ता मान सकते हैं। राग-द्वेषादि भाव चेतन और अचेतन द्रव्यों के सम्मिश्रण से पैदा होते हैं वैसे ही मन, वचन

और काय आदि भी । कर्मों की विभिन्नता और विविधता से ही यह सारा वैचित्र्य है ।

निश्चयदृष्टि से कर्म का कर्तृत्व और भोक्तृत्व मानने वाले चिन्तक कहते हैं—आत्मा अपने स्वाभाविक भाव ज्ञान, दर्शन, चारित्र आदि का और वैभाविक भाव राग, द्वेष आदि का कर्ता है परन्तु उसके निमित्त से जो पुद्गल-परमाणुओं में कर्मरूप परिणमन होता है उसका वह कर्ता नहीं है । जैसे घड़े का कर्ता मिट्टी है, कुभार नहीं । लोक-भाषा में कुभार को घड़े का बनाने वाला कहते हैं पर इसका सार इतना ही है कि घट-पर्याय में कुभार निमित्त है । वस्तुतः घट मृत्तिका का एक भाव है इसलिए उसका कर्ता भी मिट्टी ही है ।^१

किन्तु प्रस्तुत उदाहरण उपयुक्त नहीं है । आत्मा और कर्म का सम्बन्ध घड़े और कुभार के समान नहीं है । घड़ा और कुभार दोनों परस्पर एकमेक नहीं होते किन्तु आत्मा और कर्म नीरक्षीरवत् एकमेक हो जाते हैं । इसलिए कर्म और आत्मा का परिणमन घड़ा और कुभार के परिणमन से पृथक् प्रकार का है । कर्म-परमाणुओं और आत्म प्रदेशों का परिणमन जड़ और चेतन का मिश्रित परिणमन होता है जिनमें अनिवार्य रूप से एक दूसरे से प्रभावित होते हैं किन्तु घड़े और कुभार के सम्बन्ध में यह बात नहीं है । आत्मा कर्मों का केवल निमित्त ही नहीं किन्तु कर्ता और भोक्ता भी है । आत्मा के वैभाविक भावों के कारण पुद्गल-परमाणु उसकी ओर आकर्षित होते हैं, इसलिए वह उनके आकर्षण का निमित्त है । वे परमाणु आत्म-प्रदेशों के साथ एकमेक होकर कर्मरूप में परिणत हो जाते हैं, इसलिए आत्मा कर्मों का कर्ता है । वैभाविक भावों के रूप में आत्मा को उनका फल भोगना पड़ता है इसलिए वह कर्मों का भोक्ता भी है ।

कर्म की मर्यादा

जैन-कर्म-सिद्धान्त का यह स्पष्ट अभिमत है कि कर्म का सम्बन्ध व्यक्ति के शरीर, मन और आत्मा से है । व्यक्ति के शरीर, मन और आत्मा की सुनिश्चित सीमा है और वह उसी सीमा में सीमित है । इसी प्रकार कर्म भी उसी सीमा में अपना कार्य करता है । यदि कर्म की सीमा न माने तो आकाश के समान वह भी सर्वव्यापक हो जायेगा । सत्य तथ्य

यह है कि आत्मा का स्वदेह परिणामत्व भी कर्म के ही कारण है। कर्म के कारण आत्मा देह में आबद्ध है तो फिर कम उसे छोड़कर अन्यत्र कहाँ जा सकता है ? जब आत्मा सभी प्रकार के शरीरों से मुक्त हो जाता है तब उसका कर्म के साथ किसी भी प्रकार का सम्बन्ध नहीं रहता। वह हमेशा के लिए कर्म से मुक्त हो जाता है। ससारी आत्मा हमेशा किसी न किसी शरीर से बद्ध रहता है और उससे सम्बद्ध कर्मपिण्ड भी उसी शरीर की सीमाओं में सीमित रहता है।

प्रश्न है—शरीर की सीमाओं में सीमित कर्म अपनी सीमाओं का परित्याग कर फल दे सकता है ? या व्यक्ति के तन-मन-वचन से भिन्न पदार्थों की उत्पत्ति, प्राप्ति, व्यय आदि के लिए उत्तरदायी हो सकता है ? जिस क्रिया या घटना विशेष से किसी व्यक्ति का प्रत्यक्ष या परोक्ष किसी किसी भी प्रकार का सम्बन्ध नहीं है उसके लिए भी क्या उस व्यक्ति के कर्म को कारण मान सकते हैं ?

उत्तर है—जैन-कर्म-साहित्य में कर्म के मुख्य आठ प्रकार बताये हैं। उसमें एक भी प्रकार ऐसा नहीं है जिसका सम्बन्ध आत्मा और शरीर से पृथक् किसी अन्य पदार्थ से हो। ज्ञानावरण, दर्शनावरण, मोहनीय और अन्तराय कर्म आत्मा के मूलगुण ज्ञान, दर्शन, सुख और वीर्य का घात करते हैं और वेदनीय, आयु, नाम और गोत्र कर्म शरीर की विभिन्न अवस्थाओं का निर्माण करते हैं। इस तरह आठों कर्मों का साक्षात् सम्बन्ध आत्मा और शरीर के साथ है, अन्य पदार्थों और घटनाओं के साथ नहीं है। परम्परा से आत्मा, शरीर आदि के अतिरिक्त पदार्थों और घटनाओं में भी कर्मों का सम्बन्ध हो सकता है, यदि इस प्रकार सिद्ध हो सके तो।

कर्मों का सीधा सम्बन्ध आत्मा और शरीर से है तब प्रश्न उद्बुद्ध होता है कि धन-सम्पत्ति आदि की प्राप्ति को पुण्यजन्य किस कारण से माना जाता है ?

उत्तर में निवेदन है कि धन-परिजन आदि में सुख आदि की अनुभूति हो तो शुभ कर्मोदय की निमित्तता के कारण बाह्य पदार्थों को भी उपचार से पुण्यजन्य माना जाता है, धन आदि की अनुभूति आदि का अनुभव होता है तो यह

सत्य है कि बाह्य पदार्थों के विना निमित्त भी सुख आदि की अनुभूति हो सकती है। इसी तरह दुःख आदि भी हो सकता है। सुख-दुःख आदि जितनी भी शारीरिक, मानसिक और आत्मिक अनुभूति होती है उसका मूल कारण बाह्य नहीं आन्तरिक है। कर्म का सम्बन्ध आन्तरिक कारण से है, बाह्य पदार्थों से नहीं। बाह्य पदार्थों की उत्पत्ति, विनाश और प्राप्ति अपने-अपने कारणों से होती है किन्तु हमारे कर्मों के कारण से नहीं होती। हमारे कर्म हमारे तक ही सीमित रहते हैं, सर्वव्यापक नहीं हैं। वे हमारे शरीर और आत्मा से भिन्न अति दूर पदार्थों को किस प्रकार उत्पन्न कर सकते हैं, आकर्षित कर सकते हैं, हम तक पहुँचा सकते हैं, न्यून और अधिक कर सकते हैं, विनष्ट कर सकते हैं, सुरक्षित कर सकते हैं, ये सभी कार्य हमारे कर्मों से नहीं किन्तु अन्य कारणों से होते हैं। सुख-दुःख आदि की अनुभूति में निमित्त, सहायक या उत्तेजक होने के कारण उपचार व परम्परा से बाह्य वस्तुओं को पुण्य-पाप का परिणाम मान लेते हैं।

जीव की विविध अवस्थाएँ कर्मजन्य हैं। शरीर, इन्द्रियाँ, श्वासोच्छ्वास, मन-वचन आदि जीव की विविध अवस्थाएँ कर्म के कारण हैं। किन्तु पत्नी या पति की प्राप्ति, पुत्र-पुत्री की प्राप्ति, सयोग-वियोग, हानि-लाभ, सुकाल और दुष्काल, प्रकृति-प्रकोप, राज-प्रकोप आदि का कारण उनका अपना होता है, हमारा कर्म नहीं। यह ठीक है कि कुछ कार्यों व घटनाओं में हमारा यत्किंचित् निमित्त हो सकता है किन्तु उनका मूल स्रोत उन्हीं के अन्दर है, हमारे में नहीं। हम प्रियजन, स्वजन आदि के मिलने को पुण्य कर्म मानते हैं और उनके वियोग को पाप-फल कहते हैं परन्तु यह मान्यता जैनदर्शन की नहीं है। पिता के पुण्य के उदय से पुत्र पैदा नहीं होता, और पिता के पाप के उदय से पुत्र की मृत्यु नहीं होती। पुत्र के पैदा होने और मरने में उसका अपना कर्मों का उदय है किन्तु पिता का पुण्योदय और पापोदय नहीं। हाँ, यह सत्य है कि पुत्र पैदा होने के पश्चात् वह जीवित रहता है तो मोहनीय कर्म के कारण पिता को प्रसन्नता हो सकती है और उसके मरने पर दुःख हो सकता है। इस प्रसन्नता और दुःख का कारण पिता का पुण्योदय और पापोदय है और उसका निमित्त पुत्र की उत्पत्ति और मृत्यु है। इस तरह पिता के पुण्योदय और पापोदय से पुत्र की उत्पत्ति और मृत्यु नहीं होती किन्तु पुत्र की उत्पत्ति और मृत्यु पिता के पुण्योदय और पापोदय का निमित्त हो सकती है। इसी

यह है कि आत्मा का स्वदेह परिणामत्व भी कर्म के ही कारण है। कर्म के कारण आत्मा देह में आवद्ध है तो फिर कर्म उसे छोड़कर अन्यत्र कहाँ जा सकता है ? जब आत्मा सभी प्रकार के शरीरों से मुक्त हो जाता है तब उसका कर्म के साथ किसी भी प्रकार का सम्बन्ध नहीं रहता। वह हमेशा के लिए कर्म से मुक्त हो जाता है। ससारी आत्मा हमेशा किसी न किसी शरीर से बद्ध रहता है और उससे सम्बद्ध कर्मपिण्ड भी उसी शरीर की सीमाओं में सीमित रहता है।

प्रश्न है—शरीर की सीमाओं में सीमित कर्म अपनी सीमाओं का परित्याग कर फल दे सकता है ? या व्यक्ति के तन-मन-वचन से भिन्न पदार्थों की उत्पत्ति, प्राप्ति, व्यय आदि के लिए उत्तरदायी हो सकता है ? जिस क्रिया या घटना विशेष से किसी व्यक्ति का प्रत्यक्ष या परोक्ष किसी किसी भी प्रकार का सम्बन्ध नहीं है उसके लिए भी क्या उस व्यक्ति के कर्म को कारण मान सकते हैं ?

उत्तर है—जैन-कर्म-साहित्य में कर्म के मुख्य आठ प्रकार बताये हैं। उसमें एक भी प्रकार ऐसा नहीं है जिसका सम्बन्ध आत्मा और शरीर से पृथक् किसी अन्य पदार्थ से हो। ज्ञानावरण, दर्शनावरण, मोहनीय और अन्तराय कर्म आत्मा के मूलगुण ज्ञान, दर्शन, सुख और वीर्य का घात करते हैं और वेदनीय, आयु, नाम और गोत्र कर्म शरीर की विभिन्न अवस्थाओं का निर्माण करते हैं। इस तरह आठों कर्मों का साक्षात् सम्बन्ध आत्मा और शरीर के साथ है, अन्य पदार्थों और घटनाओं के साथ नहीं है। परम्परा से आत्मा, शरीर आदि के अतिरिक्त पदार्थों और घटनाओं से भी कर्मों का सम्बन्ध हो सकता है, यदि इस प्रकार सिद्ध हो सके तो।

कर्मों का सीधा सम्बन्ध आत्मा और शरीर में है तब प्रश्न उद्बुद्ध होता है कि धन-सम्पत्ति आदि की प्राप्ति को पुण्यजन्य किस कारण से माना जाता है ?

उत्तर में निवेदन है कि धन-परिजन आदि से सुख आदि की अनुभूति हो तो शुभ कर्मोदय की निमित्तता के कारण बाह्य पदार्थ को भी उपचार से पुण्यजन्य मान सकते हैं। वस्तुतः पुण्य का कार्य सुख आदि की अनुभूति है, धन आदि की उपलब्धि नहीं। धन आदि के अभाव में भी सुख आदि का अनुभव होता है तो उसे पुण्य या शुभ कर्मों का फल ममज्ञान चाहिए। यह

सत्य है कि बाह्य पदार्थों के बिना निमित्त भी सुख आदि की अनुभूति हो सकती है। इसी तरह दुःख आदि भी हो सकता है। सुख-दुःख आदि जितनी भी शारीरिक, मानसिक और आत्मिक अनुभूति होती है उसका मूल कारण बाह्य नहीं आन्तरिक है। कर्म का सम्बन्ध आन्तरिक कारण से है, बाह्य पदार्थों से नहीं। बाह्य पदार्थों की उत्पत्ति, विनाश और प्राप्ति अपने-अपने कारणों से होती है किन्तु हमारे कर्मों के कारण से नहीं होती। हमारे कर्म हमारे तक ही सीमित रहते हैं, सर्वव्यापक नहीं है। वे हमारे शरीर और आत्मा से भिन्न अति दूर पदार्थों को किम प्रकार उत्पन्न कर सकते हैं, आकर्षित कर सकते हैं, हम तक पहुँचा सकते हैं, न्यून और अधिक कर सकते हैं, विनष्ट कर सकते हैं, सुरक्षित कर सकते हैं, ये सभी कार्य हमारे कर्मों से नहीं किन्तु अन्य कारणों से होते हैं। सुख-दुःख आदि की अनुभूति में निमित्त, सहायक या उत्तेजक होने के कारण उपचार व परम्परा से बाह्य वस्तुओं को पुण्य-पाप का परिणाम मान लेते हैं।

जीव की विविध अवस्थाएँ कर्मजन्य हैं। शरीर, इन्द्रियाँ, श्वासोच्छ्वास, मन-वचन आदि जीव की विविध अवस्थाएँ कर्म के कारण हैं। किन्तु पत्नी या पति की प्राप्ति, पुत्र-पुत्री की प्राप्ति, सयोग-वियोग, हानि-लाभ, सुकाल और दुष्काल, प्रकृति-प्रकोप, राज-प्रकोप आदि का कारण उनका अपना होता है, हमारा कर्म नहीं। यह ठीक है कि कुछ कार्यों व घटनाओं में हमारा यत्किञ्चित् निमित्त हो सकता है किन्तु उनका मूल स्रोत उन्हीं के अन्दर है, हमारे में नहीं। हम प्रियजन, स्वजन आदि के मिलने को पुण्य कर्म मानते हैं और उनके वियोग को पाप-फल कहते हैं परन्तु यह मान्यता जैनदर्शन की नहीं है। पिता के पुण्य के उदय से पुत्र पैदा नहीं होता, और पिता के पाप के उदय से पुत्र की मृत्यु नहीं होती। पुत्र के पैदा होने और मरने में उसका अपना कर्मों का उदय है किन्तु पिता का पुण्योदय और पापोदय नहीं। हाँ, यह सत्य है कि पुत्र पैदा होने के पश्चात् वह जीवित रहता है तो मोहनीय कर्म के कारण पिता को प्रसन्नता हो सकती है और उसके मरने पर दुःख हो सकता है। इस प्रसन्नता और दुःख का कारण पिता का पुण्योदय और पापोदय है और उसका निमित्त पुत्र की उत्पत्ति और मृत्यु है। इस तरह पिता के पुण्योदय और पापोदय से पुत्र की उत्पत्ति और मृत्यु नहीं होती किन्तु पुत्र की उत्पत्ति और मृत्यु पिता के पुण्योदय और पापोदय का निमित्त हो सकती है। इसी

तरह अन्यान्य घटनाओं के सम्बन्ध में भी जानना चाहिए। व्यक्ति का कर्मोदय, कर्मक्षय, कर्मोपशम आदि की अपनी एक सीमा है और वह सीमा है उसका शरीर, मन, वचन आदि। उस सीमा को लाँघ कर कर्मोदय नहीं होता। सारांश यह है कि अपने से पृथक् सम्पूर्ण पदार्थों की उत्पत्ति और विनाश उनके अपने कारणों से होती है हमारे कर्म के उदय के कारण से नहीं होती।

उदय

उदय का अर्थ काल मर्यादा का परिवर्तन है। बँधे हुए कर्म-पुद्गल अपना कार्य करने में समर्थ हो जाते हैं तब उनके निषेक^१—कर्म-पुद्गलों की एक काल में उदय होने योग्य रचना-विशेष—प्रकट होने लगते हैं वह उदय है।

दो प्रकार से कर्म का उदय होता है—

(१) प्राप्त-काल कर्म का उदय।

(२) अप्राप्त-काल कर्म का उदय।

कर्म का बन्ध होते ही उसमें उसी समय विपाक-प्रदर्शन की सामर्थ्य नहीं हो जाती। वह सामर्थ्य निश्चित अवधि के पश्चात् होती है। कर्म की प्रस्तुत अवस्था अबाधा कहलाती है। उस समय कर्म का कर्तृत्व प्रकट नहीं होता किन्तु कर्म का अवस्थान-मात्र होता है। अबाधा का अर्थ अन्तर है। बन्ध और उदय के अन्तर का जो काल है, वह अबाधाकाल है।^२

अबाधाकाल से स्थिति के दो विभाग होते हैं—

(१) अवस्थानकाल।

(२) अनुभव या निषेक-काल।

अबाधाकाल के समय अनुभव नहीं होता किन्तु केवल अवस्थान होता है। अबाधाकाल पूर्ण होने पर अनुभव होता है। जितना अबाधाकाल होता है उतना अनुभव काल से अवस्थान-काल विशेष होता है। अबाधा-काल को छोड़कर चिन्तन करे तो अवस्थान और निषेक या अनुभव—ये

१ कर्म-निषेको नाय कर्म-दलिकस्य अनुभवनायं रचनाविशेषः ।

—भगवती ६।३।२३६ वृत्ति

२ बाधा—कर्मण उदय, न बाधा अबाधा—कर्मणो बधस्योदयस्य चान्तरम् ।

—भगवती ६।३।२३६ वृत्ति

दोनों समकाल मर्यादा वाले होते हैं। लम्बे काल और तीव्र अनुभाग वाले कर्म तप आदि साधना के द्वारा विफल बना कर स्वल्प समय में भोग लिए जाते हैं। आत्मा शीघ्र निर्मल हो जाती है।

कर्म का वेदन या भोग काल-मर्यादा पूर्ण होने पर प्रारम्भ होता है। वह प्राप्त काल का उदय है। यदि स्वाभाविक रूप से ही कर्म उदय में आए तो आकस्मिक घटनाओं की सम्भावना एव तप आदि साधना की प्रयोजकता ही नष्ट हो जाती है, परन्तु अपवर्तना से कर्म की उदीरणा या अप्राप्त-काल उदय होता है। अत आकस्मिक घटनाओं से कर्म-सिद्धान्त के प्रति सन्देह उत्पन्न नहीं हो सकता। तप आदि साधना की सफलता का भी यही मुख्य कारण है।

कर्म का परिपाक और उदय सहेतुक भी होता है और निर्हेतुक भी। अपने आप भी होता है और दूसरों के द्वारा भी। किसी बाह्य कारण के अभाव में भी क्रोध-वेदनीय-पुद्गलों के तीव्र विपाक से अपने आप क्रोध आ गया—यह उनका निर्हेतुक उदय है^१। इसी तरह हास्य^२, भय, वेद, और कषाय के पुद्गलों का भी उदय होता है।^३

स्वत उदय में आने वाले कर्म के हेतु

गति-हेतुक-उदय—नरक गति में असात का तीव्र उदय होता है। इसे गति-हेतुक विपाक कहते हैं।

स्थिति-हेतुक-उदय—मोहकर्म की उत्कृष्टतम स्थिति में मिथ्यात्व मोह का तीव्र उदय होता है। यह स्थिति-हेतुक विपाक उदय है।

भव-हेतुक-उदय—दर्शनावरण (जिसके उदय से नीद आती है)—यह सभी ससारी जीवों में होता है तथापि मनुष्य और तिर्यच दोनों को ही नीद आती है, देव, नारक को नहीं। यह भव-हेतुक विपाक उदय है।

गति, स्थिति और भव के कारण से कितने ही कर्मों का स्वत विपाक उदय हो जाता है।

१ अपतिट्ठिण — आक्रोशादिकारणनिरपेक्ष केवल क्रोधवेदनीयोदयात् यो भवति सोऽप्रतिष्ठितः ।

—स्थानाङ्ग ४।७६ वृत्ति, पत्र १८२

२ स्थानाङ्ग ४

३ स्थानाङ्ग ४।७५-७६

दूसरो द्वारा उदय मे आने वाले कर्म के हेतु

पुद्गल-हेतुक-उदय—किसी ने पत्थर फेंका, धाव हो गया, असात का उदय हो आया—यह दूसरो के द्वारा किया हुआ असात-वेदनीय का पुद्गल-हेतुक विपाक उदय है ।

किसी ने अपशब्द कहा, क्रोध आ गया—यह क्रोध-वेदनीय-पुद्गलो का सहेतुक विपाक उदय है ।

पुद्गल-परिणाम के द्वारा होने वाला उदय—बढिया भोजन किया, किन्तु न पचने से अजीर्ण हो गया, उससे रोग उत्पन्न हुए यह असात-वेदनीय का विपाक उदय है ।

मदिरा आदि नशीली वस्तु का उपयोग किया, उन्माद छा गया, यह ज्ञानावरण का विपाक उदय हुआ । यह पुद्गल-परिणामन-हेतुक-विपाक-उदय है ।

इस तरह विविध हेतुओ से कर्मों का विपाक-उदय होता है ।^१ यदि ये हेतु प्राप्त नहीं होते तो कर्मों का विपाक रूप मे उदय नहीं होता । उदय का दूसरा प्रकार है प्रदेशोदय । इसमे कर्म-फल का स्पष्ट अनुभव नहीं होता है । यह कर्मवेदन की अस्पष्टानुभूति वाली दशा है । जो कर्म बन्ध होता है वह अवश्य ही भोगा जाता है ।

गौतम ने जिज्ञासा प्रस्तुत की—भगवन् ! किये हुए पाप-कर्म भोगे बिना नहीं छूटते, क्या यह सत्य है ?

भगवान ने समाधान करते हुए कहा—हाँ गौतम ! यह सत्य है ।

गौतम ने पुन प्रश्न किया—कैसे, भगवन् ?

भगवान ने उत्तर दिया—गौतम ! मैंने दो प्रकार के कर्म बतलाये हैं—(१) प्रदेश-कर्म और (२) अनुभाग-कर्म । जो प्रदेश-कर्म हैं वे अवश्य ही भोगे जाते हैं तथा जो अनुभाग कर्म हैं, वे अनुभाग (विपाक) रूप मे कुछ भोगे जाते हैं, कुछ नहीं भोगे जाते ।^२

१ प्रज्ञापना २३।१।२६३

२ प्रदेशा कर्मपुद्गला जीव प्रदेशेष्वातप्रोता तद्रूप कम प्रदेशकर्म ।

अनुभाग तेषामेव कर्मप्रदेशाना सवेद्यमानता विषय रस तद्रूप कर्म अनुभाग-कम ।

—भगवती १।४।४० वृत्ति

पुरुषार्थ से भाग्य मे परिवर्तन हो सकता है

वर्तमान मे जो हम पुरुषार्थ करते हैं उसका फल अवश्य ही प्राप्त होता है। भूतकाल की दृष्टि से उसका महत्त्व है भी और नहीं भी है। वर्तमान मे किया गया पुरुषार्थ यदि भूतकाल के किये गये पुरुषार्थ मे दुर्बल है तो वह भूतकाल के किये गये पुरुषार्थ पर नहीं छा सकता। यदि वर्तमान मे किया गया पुरुषार्थ भूतकाल के पुरुषार्थ से प्रबल है तो वह भूतकाल के पुरुषार्थ को अन्यथा भी कर सकता है।

कर्म की केवल बन्ध और उदय ये दो ही अवस्थाएँ नहीं हैं, अन्य अवस्थाएँ भी हैं। बन्ध और उदय ये दो ही अवस्थाएँ होती तो कर्म-परिवर्तन को अवकाश नहीं था किन्तु अन्य अवस्थाएँ भी हैं —

(१) अपवर्तन से कर्म-स्थिति का अल्पीकरण (स्थितिघात) और रस का मन्दीकरण (रसघात) होता है।

(२) उद्वर्तना से कर्म-स्थिति का दीर्घीकरण और रस का तीव्रीकरण होता है।

(३) उदीरणा से दीर्घकाल के पश्चात् तीव्र भाव से उदय मे आने वाले कर्म उसी समय और मन्द भाव से उदय मे आ जाते हैं।

(४) एक कर्म शुभ होता है और उसका विपाक भी शुभ होता है। एक कर्म शुभ होता है, उसका विपाक अशुभ होता है। एक कर्म अशुभ होता है उसका विपाक शुभ होता है, एक कर्म अशुभ होता है और उसका विपाक भी अशुभ होता है। जो कर्म शुभ रूप मे बँधता है, शुभ रूप मे ही उदय मे आता है, वह शुभ है और शुभ विपाक वाला है। जो कर्म शुभ रूप मे बँधता है, अशुभ रूप मे उदय मे आता है वह शुभ और अशुभ विपाक वाला है। जो कर्म अशुभ रूप मे बँधता है, शुभ रूप मे उदय मे आता है वह अशुभ और शुभ विपाक वाला है। जो कर्म अशुभ रूप मे बँधता है, अशुभ रूप मे उदय मे आता है वह अशुभ और अशुभ विपाक वाला है। कर्म के वध और उदय मे जो यह अन्तर है उसका मूल कारण सक्रमण (वध्यमान कर्म मे कर्मन्तर का प्रवेश) है।

जिस परिणाम विशेष से जीव कर्म-प्रकृति को बाँधता है, उसकी तीव्रता के कारण वह पहले बँधी हुई सजातीय प्रकृति के दलिको को वर्तमान मे बँधने वाली प्रकृति के दलिको मे सक्रान्त कर देता है, परिणत या परिवर्तित कर देता है, उसे सक्रमण कहते हैं।

सक्रमण के—(१) प्रकृति सक्रमण, (२) स्थिति सक्रमण, (३) अनु-
भाव सक्रमण और (४) प्रदेश सक्रमण—ये चार प्रकार हैं ।

प्रकृति सक्रमण में पूर्ववद्ध प्रकृति (कर्म-स्वभाव) वर्तमान में बध्यमान प्रकृति के रूप में बदल जाती है । इसी प्रकार स्थिति, अनुभाग और प्रदेश में भी परिवर्तन होता है ।

अपवर्तन, उद्वर्तन, उदीरणा, और सक्रमण—ये चारों उदयावलिका (उदय-क्षण) के बहिर्भूत कर्म-पुद्गल के ही होते हैं । उदयावलिका में प्रविष्ट कर्म-पुद्गल के उदय में किसी भी प्रकार का परिवर्तन नहीं होता । अनुदित कर्म के उदय में परिवर्तन होता है । पुरुषार्थवाद का यही मूल आधार है । यदि यह परिवर्तन आदि नहीं होता तो केवल नियतिवाद ही होता ।

आत्मा स्वतन्त्र है या कर्म के अधीन ?

पहले बताया जा चुका है कि जीव जैसा कर्म करता है वैसा ही उसका फल उसे प्राप्त होता है । शुभ कर्म का फल शुभ होता है और अशुभ कर्म का फल अशुभ होता है ।^१

कर्म की मुख्यतः दो अवस्थाएँ हैं—बन्ध (ग्रहण) और उदय (फल) । कर्म को बाँधने में जीव स्वतन्त्र है किन्तु उसके फल को भोगने में वह स्वतन्त्र नहीं—कर्म के अधीन है । जिस प्रकार कोई व्यक्ति वृक्ष पर चढ़ता है वह चढ़ने में स्वतन्त्र है अपनी इच्छानुसार चढ़ सकता है किन्तु असावधानी-वश गिर जाय तो वह गिरने में स्वतन्त्र नहीं है ।^२ वह इच्छा से गिरना नहीं चाहता है तथापि गिर जाता है अतः गिरने में परतन्त्र है । इसी प्रकार व्यक्ति भोग पीने में स्वतन्त्र है किन्तु उसका परिणाम भोगने में परतन्त्र है । उसकी इच्छा न होते हुए भी भोग अपना चमत्कार दिखाएगी ही । उसकी इच्छा का फिर कोई मूल्य नहीं ।

उक्त कथन का यह अर्थ नहीं कि बद्ध कर्मों के विपाक में आत्मा कुछ

१ सुचिचिणा कम्मा सुचिचिणाफला भवन्ति ।

दुचिचिणा कम्मा दुचिचिणाफला भवन्ति ॥

—दशाश्रुतस्कन्ध ६

२ कम्म चिणति सवसा, तस्सुदयम्मि उ परवसा होन्ति ।

रक्ख दुरुहइ सवसो, विगलसपरवसो तत्तो ॥

—विशेषावश्यक भाष्य १।३

भी परिवर्तन नहीं कर सकता। जैसे भग के नशे की विरोधी वस्तु का सेवन किया जाय तो भग का नशा नहीं चढ़ता, या नाममात्र का ही चढ़ता है, उसी प्रकार प्रशस्त अध्यवसायो के द्वारा पूर्ववद्ध कर्म के विपाक को मन्द भी किया जा सकता है और नष्ट भी किया जा सकता है। उस अवस्था में कर्म प्रदेशो से उदित होकर ही निर्जीर्ण हो जाते हैं। उसकी कालिक मर्यादा (स्थितिकाल) को कम करके शीघ्र उदय में भी लाया जा सकता है।

दूसरे शब्दों में यो कह सकते हैं कि जीव के काल आदि लब्धियों की अनुकूलता होती है तब वह कर्मों को पछाड़ देता है और कर्मों की बहुलता होती है तब जीव उससे दब जाता है। इसलिए कही पर जीव कर्म के अधीन है और कही कर्म जीव के अधीन है।

कर्म के दो प्रकार हैं—

(१) निकाचित—जिनका विपाक अन्यथा नहीं हो सकता।

(२) अनिकाचित—जिनका विपाक अन्यथा भी हो सकता है।

दूसरे शब्दों में (१) निरूपक्रम—इसका कोई प्रतिकार नहीं होता, इसका उदय अन्यथा नहीं हो सकता। (२) सोपक्रम—यह उपचार-साध्य होता है।

जीव निकाचित कर्मोदय की अपेक्षा से कर्म के अधीन ही होता है। दलिक की दृष्टि से दोनों बातें हैं—जब तक जीव उस कर्म को नष्ट करने का प्रयास नहीं करता तब तक वह उस कर्म के अधीन ही होता है और जब जीव प्रबल पुरुषार्थ के साथ मनोबल और शरीर-बल आदि सामग्री के सह-योग से सद्प्रयास करता है वहाँ पर कर्म उसके अधीन होता है। उदयकाल से पहले कर्म को उदय में लाकर, नष्ट कर देना, उसकी स्थिति और रस को मन्द कर देना। पूर्ववद्ध कर्मों की स्थिति और फल-शक्ति नष्ट कर उन्हें बहुत ही शीघ्र नष्ट करने के लिए तपस्या की जाती है।

पातजल योगभाष्य में भी अदृष्टजन्य वेदनीय कर्म की तीन गतियाँ निरूपित की गई हैं। उनमें एक गति यह है—कई कर्म बिना फल दिये ही प्रायश्चित्त आदि के द्वारा नष्ट हो जाते हैं।^१ इसे जैन-पारिभाषिक शब्दों में प्रदेशोदय कहा है।

१ कृतस्याज्विपक्वस्य नाश—अदत्तफलस्य कस्यचित् पापकर्मणः प्रायश्चित्तादिना नाश इत्येका गतिरित्यर्थः ।

उदीरणा

गौतम ने भगवान से प्रश्न किया—भगवन् ! जीव उदीर्ण कर्म-पुद्गलो की उदीरणा करता है ?

जीव अनुदीर्ण कर्म-पुद्गलो की उदीरणा करता है ?

जीव अनुदीर्ण पर उदीरणा-योग्य कर्म-पुद्गलो की उदीरणा करता है ?

जीव उदयानतर पश्चात्-कृत कर्म-पुद्गलो की उदीरणा करता है ?

भगवान ने उत्तर दिया—गौतम ! जीव उदीर्ण की उदीरणा नहीं करता ।

जीव अनुदीर्ण की उदीरणा नहीं करता है ।

जीव अनुदीर्ण किन्तु उदीरणा-योग्य की उदीरणा करता है ।

जीव उदयानन्तर पश्चात्-कृत कर्म की उदीरणा नहीं करता ।

(१) उदीर्ण कर्म-पुद्गलो की पुन उदीरणा की जाय तो उस उदीरणा की कही पर भी परि-समाप्ति नहीं हो सकती । अत उदीर्ण की उदीरणा नहीं हो सकती ।

(२) जिन कर्म-पुद्गलो की उदीरणा वर्तमान मे नहीं पर सुद्ध भविष्य मे होने वाली है या जिसकी उदीरणा नहीं होने वाली है । उन अनुदीर्ण-कर्म-पुद्गलो की भी उदीरणा नहीं हो सकती ।

(३) जो कर्म-पुद्गल उदय मे आ चुके (उदयानन्तर पश्चात्-कृत) वे शक्तिहीन हो गये, अत उनकी भी उदीरणा नहीं होती ।

(४) जो कर्म-पुद्गल वर्तमान मे उदीरणा-योग्य (अनुदीर्ण, किन्तु उदीरणा-योग्य) है, उन्ही की उदीरणा होती है ।

उदीरणा का कारण

कर्म जब स्वाभाविक रूप से उदय मे आते है तब नवीन पुरुषार्थ की आवश्यकता नहीं होती । वन्ध स्थिति पूर्ण होते ही कर्म-पुद्गल स्वत उदय मे आ जाते हैं । स्थिति-क्षय से पूर्व उदीरणा द्वारा उदय मे लाया जाता है एतदर्थ इसमे विशेष प्रयत्न या पुरुषार्थ की आवश्यकता होती है ।

गौतम ने जिज्ञासा प्रस्तुत की—भगवन् ! अनुदीर्ण, किन्तु उदीरणा-योग्य कर्म-पुद्गलो की जो उदीरणा होती है उसमे उत्थान, कर्म, बल, वीर्य,

पुरुषकार और पराक्रम की आवश्यकता है या अनुत्थान अकर्म, अवल, अवीर्य, अपुरुषकार और अपराक्रम की आवश्यकता होती है।

भगवान् ने समाधान करते हुए कहा—गौतम ! जीव उत्थान आदि से अनुदीर्ण पर उदीरणा-योग्य कर्म-पुद्गलो की उदीरणा करता है, किन्तु अनुत्थान आदि के द्वारा उदीरणा नहीं करता।^१

इसमें भाग्य और पुरुषार्थ का समन्वय है। पुरुषार्थ से कर्म में भी परिवर्तन हो सकता है, यह बात पूर्णरूप से स्पष्ट है।

कर्म की उदीरणा 'करण' से होती है। करण का अर्थ 'योग' है। योग के तीन प्रकार हैं—मन, वचन और काय।

उत्थान, बल, वीर्य आदि इन्हीं के प्रकार हैं। योग शुभ और अशुभ दोनों प्रकार का होता है। मिथ्यात्व, अग्रत, प्रमाद, कषाय रहित योग शुभ है और इनसे सहित योग अशुभ है। सत् प्रवृत्ति शुभ योग है और असत् प्रवृत्ति अशुभ योग है। सत् प्रवृत्ति और असत् प्रवृत्ति दोनों से उदीरणा होती है।^२

वेदना

गौतम ने भगवान् से पूछा—भगवन् ! अन्य यूथिको का यह अभिमत है कि सभी जीव एवभूत वेदना (जिस प्रकार कर्म बाँधा है उसी प्रकार) भोगते हैं—क्या यह कथन उचित है ?

भगवान् ने कहा—गौतम ! अन्य यूथिको का प्रस्तुत एकान्त कथन मिथ्या है। मेरा यह अभिमत है कि कितने ही जीव एवभूत-वेदना भोगते हैं और कितने ही जीव अन-एवभूत-वेदना भी भोगते हैं।

गौतम ने पुन प्रश्न किया—भगवन् ! यह कैसे ?

भगवान् ने कहा—गौतम ! जो जीव किये हुए कर्मों के अनुसार ही वेदना भोगते हैं, वे एवभूत-वेदना भोगते हैं और जो जीव किये हुए कर्मों से अन्यथा भी वेदना भोगते हैं वे अन-एवभूत-वेदना भोगते हैं।

एक अन्य प्रश्न के उत्तर में भगवान् ने कहा—वेदना अतीतकाल में ग्रहण किये हुए पुद्गलो की होती है। वर्तमानकाल में ग्रहण किये जाने

१ भगवती १।३।३५

२ भगवती १।३।३५

वाले पुद्गलो की वेदना नहीं होती और न ग्रहण समय पुरस्कृत पुद्गलो की वेदना होती है।

निर्जरा

आत्मा और परमाणु ये दोनों पृथक् हैं। जब तक पृथक् रहते हैं तब तक आत्मा आत्मा है और परमाणु परमाणु है। जब दोनों का संयोग होता है तब आत्मा रूपी कहलाती है और परमाणु कर्म कहलाते हैं।

कर्म-प्रायोग्य-परमाणु जब आत्मा से चिपकते हैं तब वे कर्म कहलाते हैं। उस पर अपना प्रभाव डालने के पश्चात् वे अकर्म हो जाते हैं। अकर्म होते ही वे आत्मा से अलग हो जाते हैं। इस अलगाव का नाम निर्जरा है।

औपचारिक दृष्टि से हम कहते हैं कि कर्मों की निर्जरा होती है पर सत्य तथ्य यह है कि कर्मों के दलिक फल देने के साथ ही अकर्म रूप होते हुए झड़ जाते हैं, यही निर्जरा है।

कितने ही फल टहनी पर पक कर टूटते हैं तो कितने ही फल प्रयत्न से पकाये जाते हैं। दोनों ही फल पकते हैं किन्तु दोनों के पकने की प्रक्रिया पृथक्-पृथक् है। जो सहज रूप में पकता है उसके पकने का समय लम्बा होता है और जो प्रयत्न से पकाया जाता है उसके पकने का समय कम होता है। कर्म का परिपाक ठीक इसी प्रकार होता है। निश्चित काल-मर्यादा से जो कर्म-परिपाक होता है, वह निर्जरा विपाकी-निर्जरा कहलाती है। इसके लिए किसी भी प्रकार का नवीन प्रयत्न नहीं करना पड़ता। इसलिए यह निर्जरा न धर्म है और न अधर्म है।

निश्चित काल-मर्यादा से पूर्व शुभ-योग के द्वारा कर्म का परिपाक होकर निर्जरा होती है, वह अविपाकी निर्जरा कहलाती है। यह निर्जरा सहेतुक है। इसका हेतु शुभ-प्रयास है। अतः धर्म है।

आत्मा पहले या कर्म ?

आत्मा पहले है या कर्म पहले हैं ? दोनों में पहले कौन है और पीछे कौन है ? यह एक प्रश्न है।

उत्तर है—आत्मा और कर्म दोनों अनादि हैं। कर्मसतति का आत्मा के साथ अनादि काल से सम्बन्ध है। प्रतिपल-प्रतिक्षण जीव नूतन कर्म बाँधता रहता है। ऐसा कोई भी क्षण नहीं, जिस समय सासारिक जीव कर्म नहीं बाँधता हो। इस दृष्टि से आत्मा के साथ कर्म का सम्बन्ध सादि

भी कहा जा सकता है, पर कर्म-सन्तति की अपेक्षा आत्मा के साथ कर्म का सम्बन्ध अनादि है ।^१

अनादि का अन्त कैसे

प्रश्न है—जब आत्मा के साथ कर्म का सम्बन्ध अनादि है तब उसका अन्त कैसे हो सकता है ? क्योंकि जो अनादि होता है उसका नाश नहीं होता ।

उत्तर है—अनादि का अन्त नहीं होता, यह सामुदायिक नियम है, जो जाति से सम्बन्ध रखता है । व्यक्ति विशेष पर यह नियम लागू नहीं भी होता । स्वर्ण और मिट्टी का, घृत और दुग्ध का सम्बन्ध अनादि है, तथापि वे पृथक्-पृथक् होते हैं । वैसे ही आत्मा और कर्म के अनादि सम्बन्ध का अन्त होता है ।^२ यह भी स्मरण रखना चाहिए कि व्यक्ति रूप से कोई भी कर्म अनादि नहीं है । किसी एक कर्मविशेष का अनादि काल से आत्मा के साथ सम्बन्ध नहीं है । पूर्वबद्ध कर्म स्थिति पूर्ण होने पर आत्मा से पृथक् हो जाते हैं । नवीन कर्म का बन्धन होता रहता है । इस प्रकार प्रवाह रूप से आत्मा के साथ कर्मों का सम्बन्ध अनादि काल से है,^३

१ (क) जो खलु ससारत्वा जीवो ततो दु होदि परिणामो ।
परिणामादो कम्म कम्मादो होदि गदिसुगदी ॥
गदिमधिगदस्स देहो, देहादो इन्दियाणि जायन्ते ।
तेहि दु विसयग्गहण ततो रागो व दोसो वा ।
जायदि जीवस्सेव भावो ससारज्जक्कवालम्भि,
इदि जिणवरेहि मणिदो अणादिणिघणो सणिघणो वा ॥

—पचास्ति काय—आचार्य कुन्दकुन्द

(ख) जीव हं कम्मु अणाइ जिय जणियउ कम्मु ण तेण ।
कम्मे जीउ वि जणिय णवि दोहि वि आइ ण जेण ॥
एहु ववहारे जीवउउ हेउ लहे विणु कम्मु ।
वहुविह-भावे परिणवइ तेण जि वम्मु अहम्मु ॥

—परमात्मप्रकाश १।५।६०

२ द्वयोरप्यनादिसम्बन्ध, कनकोपल-सन्निभ ।

३ (क) यथाऽनादि स जीवात्मा, यथाऽनादिश्च पुद्गल ।
द्वयोर्बन्धोऽप्यनादि स्यात् सम्बन्धो जीव-कर्मणो ॥

—पचाध्यायी २।४५, प० राजमल्ल

(ख) अस्त्यात्माऽनादितो वद्ध, कर्मणि कामणात्मकै । —लोकप्रकाश ४२४

(ग) आदिरहितो जीवकर्मयोग इति पक्ष । —स्थानाङ्ग १।४। ६टीका

न कि व्यक्तिशः । अतः अनादिकालीन कर्मों का अन्त होता है, तप और सयम के द्वारा नये कर्मों का प्रवाह रुकता है, संचित कर्म नष्ट होते हैं और आत्मा मुक्त बन जाता है ।^१

आत्मा बलवान् या कर्म

आत्मा और कर्म इन दोनों में अधिक शक्तिसम्पन्न कौन है ? क्या आत्मा बलवान् है या कर्म बलवान् है ।

समाधान है—आत्मा भी बलवान् है और कर्म भी बलवान् है । आत्मा में भी अनन्त शक्ति है और कर्म में भी अनन्त शक्ति है । कभी जीव, काल आदि लब्धियों की अनुकूलता होने पर कर्मों को पछाड़ देता है, और कभी कर्मों की बहुलता होने पर जीव उनसे दब जाता है ।^२

बहिर्दृष्टि से कर्म बलवान् प्रतीत होते हैं, पर अन्तर्दृष्टि से आत्मा ही बलवान् है, क्योंकि कर्म का कर्ता आत्मा है, वह मकड़ी की तरह कर्मों का जाल बिछाकर उसमें उलझता है । यदि वह चाहे तो कर्मों को काट भी सकता है । कर्म चाहे कितने भी अधिक शक्तिशाली हों, पर आत्मा उससे भी अधिक शक्तिसम्पन्न है ।

लौकिकदृष्टि से पत्थर कठोर है और पानी मुलायम है, किन्तु मुलायम पानी पत्थर के भी टुकड़े-टुकड़े कर देता है । कठोर चट्टानों में भी छेद कर देता है । वैसे ही आत्मा की शक्ति कर्म से अधिक है । वीर हनुमान् को जब तक स्व-स्वरूप का परिज्ञान नहीं हुआ तब तक वह नाग-पाश में बँधा रहा, रावण की ठोकरें खाता रहा, अपमान के जहरीले घूंट पीता रहा, किन्तु ज्यों ही उसे स्वरूप का ज्ञान हुआ, त्यों ही नाग-पाश को तोड़कर मुक्त हो गया । आत्मा को भी जब तक अपनी विराट् चेतनाशक्ति का ज्ञान नहीं होता तब तक वह भी कर्मों को अपने से अधिक शक्तिमान् समझकर उनसे दबा रहता है, ज्ञान होने पर उनसे मुक्त हो जाता है ।

१ खवित्ता पुव्वकम्माइ, सजमेण तवेण य ।

सव्व-दुक्ख-पहीणट्ठा, पक्कमति महेत्तिणो ॥

—उत्तराध्ययन २५।४५

२ कत्थवि बलिओ जीवो, कत्थवि कम्माइ हुन्ति बलियाइ ।

जीवस्स य कम्मस्स य, पुव्वविरुद्धाइ वेराइ ।

—गणधरवाद २-२५

कर्म और उसका फल

सासारिक जीव जो विविध प्रकार के कर्मों का बन्धन करते हैं, उन्हें विपाक की दृष्टि से भारतीय चिन्तको ने दो भागों में विभक्त किया है—शुभ और अशुभ, पुण्य और पाप अथवा कुशल, और अकुशल । इन दो भेदों का उल्लेख, जैनदर्शन,^१ बौद्धदर्शन,^२ सांख्यदर्शन^३ योगदर्शन,^४ न्याय-दर्शन, वैशेषिकदर्शन^५ और उपनिषद्^६ आदि में हुआ है । जिस कर्म के फल को प्राणी अनुकूल अनुभव करता है वह पुण्य है और प्रतिकूल अनुभव करता है वह पाप है । पुण्य के फल की सभी इच्छा करते हैं । किन्तु पाप के फल की कोई इच्छा नहीं करता । इच्छा न करने पर भी उसके विपाक से बचा नहीं जा सकता ।

जीव ने जो कर्म बाँधा है उसे इस जन्म में या आगामी जन्मों में भोगना ही पड़ता है ।^७ कृत-कर्मों का फल भोगे, बिना आत्मा का छुटकारा नहीं हो सकता ।^८

महात्मा बुद्ध कहते हैं—चाहे अन्तरिक्ष में चले जाओ, समुद्र में घुस जाओ, गिरि कदराओ में छिप जाओ । किन्तु ऐसा कोई प्रदेश नहीं, जहाँ तुम्हें पाप कर्मों का फल भोगना न पड़े ।^९

१ शुभ पुण्यस्य । अशुभ पापस्य ।

—तत्त्वार्थसूत्र ६।३-४

२ विशुद्धिमर्गो १७।८८

३ सांख्यकारिका ४४

४ (क) योगसूत्र २।१४

(ख) योगभाष्य २।१२

५ (क) न्यायमञ्जरी पृ० ४७२ ।

(ख) प्रशस्तपाद पृ० ६३७।६४३

६ बृहदारण्यक ३।२।१३

७ (क) परलोककटा कम्मा इहलोए वेइज्जति,

इहलोककटा कम्मा इहलोए वेइज्जति ।

—मगवती सूत्र

(ख) स्थानाङ्ग सूत्र ७७

८ कटाण कम्माण न भोक्ख अत्थि ।

—उत्तराध्ययन ४।३

९ न अन्तलिक्खे न समुद्मज्जे, न पन्वतान विवर पविस्स ।

न विज्जती सो जगतिप्पदेशो, यत्थद्वितो मुञ्चेज्ज्य पावकम्मा ॥

—धम्मपद ६।१२

वेदपथी कवि सिंहलन मिश्र भी यही कहते हैं कि कहीं भी चले जाओ, परन्तु जन्मान्तर में जो शुभाशुभ कर्म किये हैं, उनके फल तो छाया के समान साथ ही साथ रहेंगे। वे तुम्हें कदापि नहीं छोड़ेंगे।^१

आचार्य अमितागति का कथन है—“अपने पूर्वकृत कर्मों का ही शुभाशुभ फल हम भोगते हैं, यदि अन्य द्वारा दिया फल भोगें तो हमारे स्वकृत कर्म निरर्थक हो जायेंगे।”^२

अध्यात्मशास्त्र के प्रकाण्ड पण्डित आचार्य कुन्दकुन्द का भी यही स्वर है—“जीव और कर्मपुद्गल परस्पर गाढ रूप में मिल जाते हैं, समय पर वे पृथक्-पृथक् भी हो जाते हैं। जब तक जीव और कर्म-पुद्गल परस्पर मिले रहते हैं तब तक कर्म सुख-दुःख देता है और जीव को वह भोगना पड़ता है।”^३

महात्मा बुद्ध ने एक बार पैर में काँटा बिँव जाने पर अपने शिष्यों से कहा—“भिक्षुओ ! इस जन्म से एकानवे जन्म पूर्व मेरी शक्ति (शस्त्र-विशेष) से एक पुरुष की हत्या हुई थी। उसी कर्म के कारण मेरा पैर काँटे से बिँव गया है।”^४

भगवान् महावीर के जीवन प्रसंगों से भी यह बात स्पष्ट है कि उन्हें साधनाकाल में जो रोमाचकारी कष्ट सहने पड़े थे, उनका मूल कारण पूर्वकृत कर्म ही थे।^५

१ आकाशमुत्पत्तु गच्छतु वा दिगन्त—

मम्मोनिधि विशतु तिष्ठतु वा यथेष्टम् ।

जन्मान्तराजितशुभाशुभकृष्णराणा,

छायेव न त्यजति कर्म फलानुवन्धि ॥

—शांतिशतकम् ८२

२ स्वयं कृतं कर्मं यदात्मना पुरा, फलं तदीयं लभते शुभाशुभम् ।

परेण दत्तं यदि लभ्यते स्फुटं, स्वयं कृतं कर्म निरर्थकं तदा ॥

—द्वात्रिंशिका, ३०

३ जीवा पुग्गलकाया, अण्णोण्णागाढगहणपडिबद्धा ।

काले विजुज्जमाणा, सुहदुक्का दिति भुजन्ति ॥

—पञ्चास्तिकाय ६७

४ इत एकनवते कल्पे, शकत्या मे पुरुषा हत ।

तेन कर्मविपाकेन, पादे विद्धोस्मि भिक्षव ॥

—पद्दशंनं समुच्चय, टीका

५ देखिए . लेखक का भगवान् महावीर—एक अनुशीलन ग्रन्थ

ईश्वर और कर्मवाद

जैनदर्शन का यह स्पष्ट मन्तव्य है कि जीव जैसा कर्म करता है वैसा ही उसे फल प्राप्त होता है।^१ न्यायदर्शन^२ की तरह वह कर्मफल का नियन्ता ईश्वर को नहीं मानता। कर्मफल का नियमन करने के लिए ईश्वर की आवश्यकता नहीं है। कर्म-परमाणुओं में जीवात्मा के सम्बन्ध से एक विशिष्ट परिणाम समुत्पन्न होता है।^३ जिससे वह द्रव्य,^४ क्षेत्र, काल, भाव, भव, गति, स्थिति^५ प्रभृति उदय के अनुकूल सामग्री से विपाक-प्रदर्शन में समर्थ होकर आत्मा के सत्कारो को मलिन करता है। उससे उनका फलोपभोग होता है। पीयूष और विष, पथ्य और अपथ्य भोजन में कुछ भी ज्ञान नहीं होता, तथापि आत्मा का संयोग पाकर वे अपनी-अपनी प्रकृति के अनुकूल विपाक उत्पन्न करते हैं। वह बिना किसी प्रेरणा अथवा बिना ज्ञान के अपना कार्य करते ही हैं। अपना प्रभाव डालते ही है।

कालोदायी अनगार ने भगवान् श्री महावीर से प्रश्न किया— भगवन् ! क्या जीवों के किये गये पाप कर्मों का परिपाक पापकारी होता है।^६

भगवान् ने उत्तर दिया—कालोदायी ! हाँ, होता है।

कालोदायी ने पुनः जिज्ञासा व्यक्त की—भगवन् ! किस प्रकार होता है ?

भगवान् ने रूपक की भाषा में समाधान करते हुए कहा— कालोदायी ! जिस प्रकार कोई पुरुष मनोज्ञ, सम्यक् प्रकार से पका हुआ शुद्ध, अष्टादश व्यंजनो में परिपूर्ण विषयुक्त भोजन करता है। वह भोजन आपातभद्र—खाते समय अच्छा—होता है, किन्तु ज्यों-ज्यों उसका परिणामन होता है त्यों-त्यों उसमें विकृति उत्पन्न होती है, वह परिणामभद्र नहीं

१ अप्पा कत्ता विकत्ता य, दुहाण य सुहाण य ।

—उत्तरा० २०।३७

२ (क) ईश्वर कारण पुरुषकर्मफलस्य दर्शनात् ।

—न्यायदर्शन, सूत्र ४।१

(ख) तत्कारित्वादहेतु ।

—गौतमसूत्र, अ० ४, आ० १ सू० २१

३ भगवती ७-१०

४ दन्व, क्षेत्र, कालो, भवो य भावो य हेयवो पच ।

हेतुसमासेणुदवो जायइ सम्वाण पग्गईण ॥

५ प्रज्ञापना पृष्ठ २३

—पचसग्रह

६ भगवती ७।१०

होता । इसी प्रकार प्राणातिपात यावत् मिथ्यादर्शन शल्य (अठारह प्रकार के पाप कर्म) आपातभद्र और परिणाम-अभद्र होते हैं । कालोदायी, इसी प्रकार पाप कर्म पापविपाक वाले होते हैं ।^१

कालोदायी ने निवेदन किया—भगवन् ! क्या जीवों के किये हुए कल्याण कर्मों का परिपाक कल्याणकारी होता है ?

भगवान ने कहा—हाँ, होता है ।

कालोदायी ने पुनर्तर्क किया—भगवन् ! कैसे होता है ?

भगवान ने कहा—कालोदायी ! प्राणातिपातविरति यावत् मिथ्या दर्शनशल्य विरति आपातभद्र प्रतीत नहीं होती, पर परिणामभद्र होती है । इसी प्रकार हे कालोदायी ! कल्याणकर्म भी कल्याणविपाक वाले होते हैं ।^२

जैसे गणित करने वाली मशीन जड़ होने पर भी अक गिनने में भूल नहीं करती, वैसे ही कर्म भी जड़ होने पर भी फल देने में भूल नहीं करता, उसके लिए ईश्वर को नियन्ता मानने की आवश्यकता नहीं है । आखिर ईश्वर वही फल प्रदान करेगा जैसे जीव के कर्म होंगे । कर्म के विपरीत वह कुछ भी देने में समर्थ नहीं होगा । इस प्रकार एक ओर ईश्वर को सर्वशक्तिमान् मानना और दूसरी ओर उसे अणुमात्र भी परिवर्तन का अधिकार न देना, वस्तुतः ईश्वर का उपहास है । इससे यह भी सिद्ध है कि कर्म की शक्ति ईश्वर से भी अधिक है और ईश्वर भी उसके अधीन ही कार्य करता है । दूसरी दृष्टि से कर्म में भी कुछ करने-धरने की शक्ति नहीं माननी होगी,

१ अत्थि ण भन्ते ! जीवाण पावा कम्मा पावफलविवागसजुत्ता कज्जन्ति ? हुन्ता, अत्थि । कह ण भते । जीवाण पावा कम्मा पावफलविवागसजुत्ता कज्जन्ति ?

कालोदाई ! जीवाण पाणाइवाए जाव मिच्छादसणसल्ले तस्स ण आवाए भद्दए भवइ तओ पच्छा विपरिणममाणे दुक्खत्ताए जाव भुज्जो परिणमति । एव खलु कालोदाई ! जीवाण पावा कम्मा पावफलविवागसजुत्ता कज्जति ।

—भगवती ७।१०

२ अत्थि ण भन्ते ! जीवाण कल्लाणा कम्मा कल्लाणफलविवागसजुत्ता कज्जन्ति ? हुता । अत्थि । कह ण भते ! जीवाण कल्लाणा कम्मा जाव कज्जन्ति ?

कालोदाई ! जीवाण पाणाइवायवेरमणे जाव परिणहवेरमणे, कीहविवेगे जाव मिच्छादसणसल्लविवेगे तस्स ण आवाए नो भद्दए भवइ, तओ पच्छा परिणममाणे सुत्तवत्ताए जाव नो दुक्खत्ताए भुज्जो भुज्जो परिणमइ । एव खलु कालोदाई ! जीवाण कल्लाणा कम्मा जाव कज्जति ।

—भगवती ७।१०

क्योंकि वह ईश्वर के सहारे ही अपना फल दे सकता है। इस प्रकार दोनों एक दूसरे के अधीन हो जाएँगे। इससे तो यही श्रेष्ठ है कि स्वयं कर्म को ही अपना फल देने वाला स्वीकार किया जाय। इससे ईश्वर का ईश्वरत्व भी अक्षुण्ण रहेगा और कर्मवाद के सिद्धान्त में भी किसी प्रकार की बाधा समुपस्थित नहीं होगी। जैन सस्कृति की चिन्तनधारा भी प्रस्तुत कथन का ही समर्थन करती है।

कर्म का सविभाग नहीं

वैदिकदर्शन का यह मन्तव्य है कि आत्मा सर्वशक्तिमान ईश्वर के हाथ की कठपुतली है। उससे स्वयं कुछ भी कार्य करने की क्षमता नहीं है। स्वर्ग और नरक में भेजने वाला, सुख और दुःख को देने वाला ईश्वर है। ईश्वर की प्रेरणा से ही जीव स्वर्ग और नरक में जाता है।^१

जैनदर्शन के कर्मसिद्धान्त ने प्रस्तुत कथन का खण्डन करते हुए कहा कि—ईश्वर किसी का उत्थान और पतन करने वाला नहीं है। वह तो वीतराग है। आत्मा ही अपना उत्थान और पतन करता है और जब आत्मा स्वभाव-दशा में रमण करता है तब उत्थान करता है और जब विभाव-दशा में रमण करता है तब उसका पतन होता है। विभाव-दशा में रमण करने वाला आत्मा ही वेतरणी नदी और कूटशाल्मली वृक्ष है, और स्वभाव-दशा में रमण करने वाला आत्मा कामधेनु और नन्दनवन है।^२ यह आत्मा सुख और दुःख का कर्ता, भोक्ता स्वयं ही है। शुभ मार्ग पर चलने वाला आत्मा मित्र है, और अशुभ मार्ग पर चलने वाला आत्मा शत्रु है।^३

जैनदर्शन का यह स्पष्ट उद्घोष है कि जो भी सुख और दुःख प्राप्त हो रहा है उसका निर्माता आत्मा स्वयं ही है। जैसा आत्मा कर्म करेगा

१ अजो जन्तुरनीशोऽयमात्मन सुख-दुःखयो ।

ईश्वरप्रेरितो गच्छेत्, स्वर्ग वा श्वभ्रमेव वा ॥

—महामारत, वनपर्व अ० ३० श्लो० २८

२ अप्पा नई वेयरणी, अप्पा मे कूडसामली ।

अप्पा कामदुहा धेनु, अप्पा मे नदण वण ॥

—उत्तराध्ययन २०।३६

३ अप्पा कत्ता विकत्ता य, दुहाण य सुहाण य ।

अप्पा मिस्तममिस्त च. दुप्पट्ठिअ सुपट्ठिओ ॥

—उत्तराध्ययन २०।३७

वैसा ही उसे फल भोगना पड़ेगा ।^१ वैदिकदर्शन और बौद्धदर्शन की तरह वह कर्म फल के सविभाग में विश्वास नहीं करता । विश्वास ही नहीं, किन्तु उस विचारधारा का खण्डन भी करता है ।^२ एक व्यक्ति का कर्म दूसरे व्यक्ति में विभक्त नहीं किया जा सकता । यदि विभाग को स्वीकार किया जायेगा तो पुरुषार्थ और साधना का मूल्य ही क्या है ? पाप-पुण्य करेगा कोई और, भोगेगा कोई और । अतः यह सिद्धान्त युक्ति-युक्त नहीं है ।^३

कर्म का कार्य

कर्म का मुख्य कार्य है—आत्मा को ससार में আবद्ध रखना । जब तक कर्मबन्ध की परम्परा का प्रवाह प्रवहमान रहता है, तब तक आत्मा मुक्त नहीं बन सकता । यह कर्म का सामान्य कार्य है । विशेष रूप से देखा जाय तो भिन्न-भिन्न कर्मों के भिन्न-भिन्न कार्य हैं, जितने कर्म हैं उतने ही कार्य हैं ।

आठ कर्म

जैन कर्मशास्त्र की दृष्टि से कर्म की आठ मूल प्रकृतियाँ हैं, जो प्राणी को विभिन्न प्रकार के अनुकूल एवं प्रतिकूल फल प्रदान करती हैं । उनके नाम ये हैं—(१) ज्ञानावरण (२) दर्शनावरण (३) वेदनीय (४) मोहनीय (५) आयु (६) नाम (७) गोत्र (८) और अन्तराय ।^४

- १ ससारमावन्न परस्स अट्ठा, साहारण ज च करेइ कम्म ।
कम्मस्स ते तस्स उ वेयकाले, ण वधवा वधवय उव्वेति ॥ —उत्तराध्ययन ४।४
माया पिता ण्हसा, मज्जा पुत्ता य ओरसा ।
नाल ते मम ताणाय, लुप्पतस्स सकम्मुणा ॥ —उत्तराध्ययन ६।३
- २ (क) आत्ममीमासा ५० दलसुख मालवणिया पृ० १३१
(ख) श्री अमर भारती, भारतीय दर्शनों में कर्म विवेचन ।
—उपाध्याय अमरमुनि
- ३ स्वयं कृतं कर्मं यदात्मना पुरा, फलं तदीयं लभते शुभाशुभम् ।
परेण दत्तं यदि लभ्यते स्फुटं, स्वयं कृतं कर्मं निरर्थकं तदा ॥
निजाजितं कर्मं विहाय देहिनी, न कोऽपि कस्यापि ददाति किञ्चन ।
विचारयन्नेवमनन्यमानसं परो ददातीति विमुच्य श्रेयोपीडम् ॥
—द्वानिशिका, आचार्य अमृतगति ३०-३१

- ४ (क) नाणस्सावरणिज्ज, दसणावरणं तद्वा ।
वेयणिज्जं तद्वा मोहं, आउकम्मं तद्देव य ॥

इन आठ कर्म-प्रकृतियों के भी दो अवान्तर भेद हैं। इनमें चार घाती है और चार अघाती है। (१) ज्ञानावरण (२) दर्शनावरण (३) मोहनीय (४) अन्तराय—ये चार घाती है।^१ (१) वेदनीय (२) आयु (३) नाम (४) गोत्र—ये अघाती है।^२

जो कर्म आत्मा से बँधकर उसके स्वरूप का या उसके स्वाभाविक गुणों का घात करते हैं, वे घाती कर्म हैं। इनकी अनुभाग-शक्ति का सीधा असर आत्मा के ज्ञान आदि गुणों पर होता है। इनसे गुण विकास अवरुद्ध होता है, जैसे बादल सहस्ररश्मि सूर्य के चमचमाते प्रकाश को आच्छादित कर देता है, उसकी रश्मियों को बाहर नहीं आने देता, वैसे ही घाती कर्म आत्मा के मुख्य गुण (१) अनन्त ज्ञान (२) अनन्त दर्शन (३) अनन्त सुख (४) और अनन्त वीर्य गुणों को प्रकट नहीं होने देता। ज्ञानावरणीय कर्म जीव की अनन्त ज्ञान शक्ति को प्रकट नहीं होने देता। दर्शनावरणीय कर्म आत्मा के अनन्त दर्शन शक्ति के प्रादुर्भाव को रोकता है। मोहनीय कर्म आत्मा के सम्यक् श्रद्धा, और सम्यक् चारित्र्य गुण का अवरोध करता है, जिससे आत्मा को अनन्त सुख प्राप्त नहीं होता। अन्तराय कर्म आत्मा की अनन्त वीर्यशक्ति आदि का प्रतिघात करता है, जिससे आत्मा अपनी अनन्त विराट् शक्ति का विकास नहीं कर पाता। इस प्रकार घातीकर्म आत्मा के विभिन्न गुणों का घात करते हैं।

नामकम्म च गोय च, अन्तराय तद्देव य ।

एवमेयाद्द कम्माद्द, अट्टेव उ समासओ ॥ —उत्तराख्ययन ३३।२—३

(ग) स्थानाङ्ग ८।३।५६६

(ग) प्रज्ञापना २३।१

(घ) भगवती शतक ६, उद्दे० ६, पृ० ४५३

(ङ) तत्त्वार्थसूत्र ८।५

(च) प्रथम कर्मग्रन्थ गा० ३

(छ) पंचसग्रह २-२

१ (क) तत्र घातीनि चत्वारि, कर्माण्यन्वर्थसंज्ञया ।

घातकत्वाद् गुणानां हि जीवस्यैवेति वाक्स्मृतिः ॥ —पञ्चाध्यायी २।६६८

(ख) आवरणमोहविग्ध, घाती जीवगुणघादणत्तादो । —गोमटसार-कर्मकाण्ड ६

२ (क) तत शेषचतुष्क स्यात्, कर्माघातिविवक्षया ।

गुणानां घातकभावशक्तिरप्यात्मशक्तिवत् ॥ —पञ्चाध्यायी २।६६६

(ख) आउगणाम गोद, वेयणिय तद् अघादिति । —गोमटसार-कर्मकाण्ड ६

जो कर्म आत्मा के निज गुण का घात नहीं कर केवल आत्मा प्रतिजीवी गुणों का घात करता है, वह अघाती कर्म है। अघाती कर्मों का सीधा सम्बन्ध पौद्गलिक द्रव्यों से होता है, इनकी अनुभाग-शक्ति जीव के गुणों पर सीधा असर नहीं करती। अघाती कर्मों के उदय से आत्मा का पौद्गलिक द्रव्यों से सम्बन्ध जुड़ता है। जिससे आत्मा "अमूर्तोऽपि मूर्त इव" रहती है। उसे शरीर के कारागृह में बद्ध रहना पड़ता है। जो जीव के गुण (१) अव्यावाध सुख (२) अटल अवगाहन (३) अमूर्तिकत्व और (४) अगुरुलघुभाव को प्रकट नहीं होने देता। वेदनीयकर्म आत्मा के अव्यावाध सुख को आच्छन्न करता है। आयुष्य कर्म आत्मा की अटल अवगाहना-शाश्वत स्थिरता को नहीं होने देता। नाम कर्म आत्मा की अरूपी अवस्था को आवृत किये रहता है। गोत्र कर्म आत्मा के अगुरुलघुभाव को रोकता है। इस प्रकार अघाती कर्म अपना प्रभाव दिखाते हैं। जब घाति कर्म नष्ट हो जाते हैं, तब आत्मा केवलज्ञान, केवलदर्शन का धारक अरिहन्त बन जाता है।^१ और जब अघाती कर्म नष्ट हो जाते हैं, तब विदेह, सिद्ध, बुद्ध और मुक्त हो जाता है।

ज्ञानावरण कर्म

जीव चैतन्यमय है। उपयोग उसका लक्षण है।^२ उपयोग शब्द ज्ञान और दर्शन का सग्राहक है।^३ ज्ञान साकारोपयोग है और दर्शन निराकारोपयोग।^४ जिससे जाति, गुण, क्रिया आदि विशेष धर्मों का बोध होता है वह ज्ञानोपयोग है और जिससे सामान्य धर्म अर्थात् सत्ता मात्र का बोध होता है वह दर्शनोपयोग है।^५ जिस कर्म के प्रभाव से ज्ञानोपयोग आच्छादित रहता है वह ज्ञानावरण कर्म है। आत्मा के ज्योतिर्मय स्वभाव को आवृत करने वाले इस कर्म की तुलना कपड़े की पट्टी से की गई है। जैसे नेत्रों पर कपड़े की पट्टी लगा देने से नेत्र-ज्ञान अवरुद्ध हो जाता है

१ मोहक्षयाज्ज्ञानदर्शनावरणान्तरायश्चाच्च केवलम् ।

—तत्त्वायमूत्र १०।१

२ जीवो ज्वओग लवखणो ।

—उत्तरा० २८।१०

३ जीवो ज्वओगमओ, ज्वओगो णाणदसणो होई ।

—नियममार, १०

४ (क) स द्विविधोऽष्टचतुर्भेद ।

—तत्त्वाय० २।६

(ख) तत्त्वार्थनूत्रमाय्य २।६

५ प्रमाणन - त्वालो २।७

वैसे ही ज्ञानावरण कर्म के प्रभाव से आत्मा की समस्त पदार्थों की सम्यक् तथा जानने की ज्ञान-शक्ति आच्छादित हो जाती है ।^१

ज्ञानावरण कर्म की पाँच उत्तर प्रकृतियाँ हैं—(१) मतिज्ञानावरण (२) श्रुतज्ञानावरण (३) अवधिज्ञानावरण (४) मन पर्यायज्ञानावरण (५) केवल ज्ञानावरण ।^२

मतिज्ञानावरण कर्म इन्द्रियो व मन से होने वाले ज्ञान का निरोध करता है। श्रुतज्ञानावरण कर्म शब्द और अर्थ की पर्यालोचना से होने वाले ज्ञान को आच्छादित करता है। अवधिज्ञानावरण कर्म इन्द्रिय और मन की सहायता के बिना होने वाले रूपी पदार्थों के मर्यादित प्रत्यक्ष ज्ञान को अवरुद्ध करता है। मन पर्यायज्ञानावरण कर्म इन्द्रिय तथा मन की सहायता के बिना सजी जोवो के मनोगत भावों को जानने वाले ज्ञान को आच्छादित करता है। केवल ज्ञानावरण कर्म, सर्व द्रव्यो और पर्यायो को युगपत् प्रत्यक्ष जानने वाले ज्ञान को आवृत करता है।

ज्ञानावरण कर्म की उत्तर प्रकृतियाँ सर्वघाती और देशघाती रूप से दो प्रकार की हैं।^३ जो प्रकृति स्वघात्य ज्ञान गुण का पूणतया घात करे वह सर्वघाती है और जो स्वघात्य ज्ञान गुण का आशिक रूप से घात करे वह देशघाती है। मतिज्ञानावरण, श्रुतज्ञानावरण, अवधिज्ञानावरण, मन पर्यायज्ञानावरण ये चार देशघाती हैं और केवलज्ञानावरण सर्वघाती है।

१ (क) एसि ज आवरण पडुव्व चवसुस्स त तयावरण । —प्रथम कर्मग्रन्थ ६

(ख) पडपडिहारसिमिज्जाहलित्तकुलालमड्यारीण,
जह एदेसि भावा तहवि य कम्मा मुणेयव्वा ।

—गोम्मटसार (कर्मकाण्ड) २१

(ग) सरउग्गयससिनिम्मलयरस्स जीवस्स छागण जमिह ।

णाणावरण कम्म पडोवम होइ एव तु ॥

—स्थानाग, २।४।१०५ टीका मे उद्धृत

२ (क) नाणावरण पचविह, सुय आभिणिबोहिय ।

ओहिनाण च तइय मणनाण च केवल ॥ —उत्तराध्ययन० ३३।४

(ख) प्रज्ञापना २३।२

(ग) स्थानाङ्ग ५।४६४

(घ) तत्त्वार्थ० ८।६-७

३ णाणावरणिज्जे कम्मे दुविहे प० त०—देसनाणावरणिज्जे चेव सब्बणाणावर-
णिज्जे चेव ।

—स्थानाङ्ग सूत्र २।४।१०५

जो कर्म आत्मा के निज गुण का घात नहीं कर केवल आत्मा के प्रतिजीवी गुणों का घात करता है, वह अघाती कर्म है। अघाती कर्मों का सीधा सम्बन्ध पौद्गलिक द्रव्यों में होता है, उनकी अनुभाग-शक्ति जीव के गुणों पर सीधा असर नहीं करती। अघाती कर्मों के उदय से आत्मा का पौद्गलिक द्रव्यों से सम्बन्ध जुड़ता है। जिससे आत्मा “अमूर्तोऽपि मूर्त इव” रहती है। उसे शरीर के कागगृह में बद्ध रहना पड़ता है। जो जीव के गुण (१) अव्यावाध सुख (२) अटल अवगाहन (३) अमूर्तिकत्व और (४) अगुरुलघुभाव को प्रकट नहीं होने देता। वेदनीयकर्म आत्मा के अव्यावाध सुख को आच्छन्न करता है। आयुष्य कर्म आत्मा की अटल अवगाहनाशायक स्थिरता को नहीं होने देता। नाम कर्म आत्मा की अरूपी अवस्था को आवृत किये रहता है। गोत्र कर्म आत्मा के अगुरुलघुभाव को रोकता है। इस प्रकार अघाती कर्म अपना प्रभाव दिखाते हैं। जब घाति कर्म नष्ट हो जाते हैं, तब आत्मा केवलज्ञान, केवलदर्शन का धारक अरिहन्त बन जाता है।^१ और जब अघाती कर्म नष्ट हो जाते हैं, तब विदेह, सिद्ध, बुद्ध और मुक्त हो जाता है।

ज्ञानावरण कर्म

जीव चैतन्यमय है। उपयोग उसका लक्षण है।^२ उपयोग शब्द ज्ञान और दर्शन का संग्राहक है।^३ ज्ञान साकारोपयोग है और दर्शन निराकारोपयोग।^४ जिससे जाति, गुण, क्रिया आदि विशेष धर्मों का बोध होता है वह ज्ञानोपयोग है और जिससे सामान्य धर्म अर्थात् सत्ता मात्र का बोध होता है वह दर्शनोपयोग है।^५ जिस कर्म के प्रभाव से ज्ञानोपयोग आच्छादित रहता है वह ज्ञानावरण कर्म है। आत्मा के ज्योतिर्मय स्वभाव को आवृत करने वाले इस कर्म की तुलना कपड़े की पट्टी से की गई है। जैसे नेत्रों पर कपड़े की पट्टी लगा देने से नेत्र-ज्ञान अवरुद्ध हो जाता है

१ मोहक्षयाज्ज्ञानदर्शनावरणान्तरायक्षयाच्च केवलम् ।

—तत्त्वार्थसूत्र १०।१

२ जीवो उबभोग लक्षणो ।

—उत्तरा० २८।१०

३ जीवो उबभोगमभो, उबभोगो जाणदसणो होई ।

—नियमसार, १०

४ (क) स द्विविधोऽष्टचतुर्भेद ।

—तत्त्वार्थ० २।६

(ख) तत्त्वार्थसूत्रभाष्य २।६

५ प्रमाणनयतत्त्वालोक २।७

वैशेषिक ही ज्ञानावरण कर्म के प्रभाव से आत्मा की समस्त पदार्थों की सम्यक् तथा जानने की ज्ञान-शक्ति आच्छादित हो जाती है ।^१

ज्ञानावरण कर्म की पाँच उत्तर प्रकृतियाँ हैं—(१) मतिज्ञानावरण (२) श्रुतज्ञानावरण (३) अवधिज्ञानावरण (४) मन पर्यायज्ञानावरण (५) केवल ज्ञानावरण ।^२

मतिज्ञानावरण कर्म इन्द्रियो व मन मे होने वाले ज्ञान का निरोध करता है । श्रुतज्ञानावरण कर्म शब्द और अर्थ की पर्यालोचना से होने वाले ज्ञान को आच्छादित करता है । अवधिज्ञानावरण कर्म इन्द्रिय और मन की सहायता के बिना होने वाले रूपी पदार्थों के मर्यादित प्रत्यक्ष ज्ञान को अवरुद्ध करता है । मन पर्यायज्ञानावरण कर्म इन्द्रिय तथा मन की सहायता के बिना सजी जीवों के मनोगत भावों को जानने वाले ज्ञान को आच्छादित करता है । केवल ज्ञानावरण कर्म, सर्व द्रव्यों और पर्यायों को युगपत् प्रत्यक्ष जानने वाले ज्ञान को आवृत करता है ।

ज्ञानावरण कर्म की उत्तर प्रकृतियाँ सर्वघाती और देशघाती रूप से दो प्रकार की हैं ।^३ जो प्रकृति स्वघात्य ज्ञान गुण का पूर्णतया घात करे वह सर्वघाती है और जो स्वघात्य ज्ञान गुण का आंशिक रूप से घात करे वह देशघाती है । मतिज्ञानावरण, श्रुतज्ञानावरण, अवधिज्ञानावरण, मन पर्यायज्ञानावरण ये चार देशघाती हैं और केवलज्ञानावरण सर्वघाती है ।

१ (क) एसि ज आवरण पडुव्व चक्खुस्स त तथावरण । —प्रथम कर्मग्रन्थ ६

(ख) पडपडिहारसिमिज्जाहलचित्तकुलालभड्यारीण,

जह एदेसि भावा तहवि य कम्मा मुणेयव्वा ।

—गोम्मटसार (कर्मकाण्ड) २१

(ग) सरउगयससिनिम्मलयस्स जीवस्स छायाण जमिह ।

णाणावरण कम्म पडोवम होइ एव तु ॥

—स्थानाग, २।४।१०५ टीका मे उद्धृत

२ (क) नाणावरण पचविह, सुय आगिणिबोहिय ।

ओहिनाण च तइय मणनाण च केवल ॥

—उत्तराध्ययन० ३३।४

(ख) प्रज्ञापना २३।२

(ग) स्थानाङ्ग ५।४६४

(घ) तत्त्वार्थ० ८।६-७

३ णाणावरणज्जे कम्मे दुविहे प० त०—देसनाणावरणज्जे चेव सव्वणाणावरणज्जे चेव ।

—स्थानाङ्ग सूत्र २।४।१०५

जो कर्म आत्मा के निज गुण का घात नहीं कर केवल आत्मा के प्रतिजीवी गुणों का घात करता है, वह अघाती कर्म है। अघाती कर्मों का सीधा सम्बन्ध पौद्गलिक द्रव्यों से होता है, उनकी अनुभाग-शक्ति जीव के गुणों पर सीधा असर नहीं करती। अघाती कर्मों के उदय से आत्मा का पौद्गलिक द्रव्यों से सम्बन्ध जुटता है। जिससे आत्मा “अमूर्तोऽपि मूर्त इव” रहती है। उसे शरीर के कागमृह में बद्ध रहना पड़ता है। जो जीव के गुण (१) अव्यावाध सुख (२) अटल अवगाहन (३) अमूर्तित्व और (४) अगुरुलघुभाव को प्रकट नहीं होने देता। वेदनीयकर्म आत्मा के अव्यावाध सुख को आच्छन्न करता है। आयुष्य कर्म आत्मा की अटल अवगाहना-शाश्वत स्थिरता को नहीं होने देता। नाम कर्म आत्मा की अरूपी अवस्था को आवृत किये रहता है। गोत्र कर्म आत्मा के अगुरुलघुभाव को रोकता है। इस प्रकार अघाती कर्म अपना प्रभाव दिखाते हैं। जब घाति कर्म नष्ट हो जाते हैं, तब आत्मा केवलज्ञान, केवलदर्शन का धारक अरिहन्त बन जाता है।^१ और जब अघाती कर्म नष्ट हो जाते हैं, तब विदेह, सिद्ध, बुद्ध और मुक्त हो जाता है।

ज्ञानावरण कर्म

जीव चैतन्यमय है। उपयोग उसका लक्षण है।^२ उपयोग शब्द ज्ञान और दर्शन का संग्राहक है।^३ ज्ञान साकारोपयोग है और दर्शन निराकारोपयोग।^४ जिससे जाति, गुण, क्रिया आदि विशेष धर्मों का बोध होता है वह ज्ञानोपयोग है और जिससे सामान्य धर्म अर्थात् सत्ता मात्र का बोध होता है वह दर्शनोपयोग है।^५ जिस कर्म के प्रभाव से ज्ञानोपयोग आच्छादित रहता है वह ज्ञानावरण कर्म है। आत्मा के ज्योतिर्मय स्वभाव को आवृत करने वाले इस कर्म की तुलना कपड़े की पट्टी से की गई है। जैसे नेत्रों पर कपड़े की पट्टी लगा देने से नेत्र-ज्ञान अवरुद्ध हो जाता है

१ मोहक्षयाज्ज्ञानदर्शनावरणान्तरायक्षयाच्च केवलम् ।

—तत्त्वार्थसूत्र १०।१

२ जीवो उबमोग लक्षणो ।

—उत्तरा० २८।१०

३ जीवो उबमोगमभो, उबमोगो जाणदसणो होई ।

—नियमसार, १०

४ (क) स द्विविधोऽष्टचतुर्भेद ।

—तत्त्वार्थ० २।६

(ख) तत्त्वार्थसूत्रभाष्य २।६

५ प्रमाणनयतत्त्वालोक २।७

वैसे ही ज्ञानावरण कर्म के प्रभाव से आत्मा की समस्त पदार्थों की सम्यक् तथा जानने की ज्ञान-शक्ति आच्छादित हो जाती है ।^१

ज्ञानावरण कर्म की पाँच उत्तर प्रकृतियाँ हैं—(१) मतिज्ञानावरण (२) श्रुतज्ञानावरण (३) अवधिज्ञानावरण (४) मन पर्यायज्ञानावरण (५) केवल ज्ञानावरण ।^२

मतिज्ञानावरण कर्म इन्द्रियो व मन से होने वाले ज्ञान का निरोध करता है । श्रुतज्ञानावरण कर्म शब्द और अर्थ की पर्यालोचना से होने वाले ज्ञान को आच्छादित करता है । अवधिज्ञानावरण कर्म इन्द्रिय और मन की सहायता के बिना होने वाले रूपी पदार्थों के मर्यादित प्रत्यक्ष ज्ञान को अवरुद्ध करता है । मन पर्यायज्ञानावरण कर्म इन्द्रिय तथा मन की सहायता के बिना सजी जोवो के मनोगत भावों को जानने वाले ज्ञान को आच्छादित करता है । केवल ज्ञानावरण कर्म, सर्व द्रव्यों और पर्यायों को युगपत् प्रत्यक्ष जानने वाले ज्ञान को आवृत करता है ।

ज्ञानावरण कर्म की उत्तर प्रकृतियाँ सर्वघाती और देशघाती रूप से दो प्रकार की हैं ।^३ जो प्रकृति स्वघात्य ज्ञान गुण का पूर्णतया घात करे वह सर्वघाती है और जो स्वघात्य ज्ञान गुण का आंशिक रूप से घात करे वह देशघाती है । मतिज्ञानावरण, श्रुतज्ञानावरण, अवधिज्ञानावरण, मन पर्यायज्ञानावरण ये चार देशघाती हैं और केवलज्ञानावरण सर्वघाती है ।

१ (क) एसि ज आवरण पडुब्ब चक्खुस्स त तथावरण । —प्रथम कर्मग्रन्थ ६

(ख) पडपडिहारसिमिज्जाहलित्तकुलालमड्यारीण,

जह एदेसि भावा तहवि य कम्मा मुण्येव्वा ।

—शोभमटसार (कर्मकाण्ड) २१

(ग) सरउग्गयससिनिम्मलयरस्स जीवस्स छायाण जमिह ।

णाणावरण कम्म पडोवम होइ एव तु ॥

—स्थानाण, २।४।१०५ टीका मे उद्धृत

२ (क) नाणावरण पचविह, सुय आमिणिवोहिय ।

ओहिनाण च तइय मणनाण च केवल ॥

—उत्तराध्ययन० ३३।४

(ख) प्रज्ञापना २३।२

(ग) स्थानाङ्ग ५।४६४

(घ) तत्त्वार्थ० ८।६-७

३ णाणावरणिज्जे कम्मे दुविहे प० त०—देसनाणावरणिज्जे ने णिज्जे चेव ।

—स्थानाङ्ग

सर्वधाती कहने का तात्पर्य प्रबलतम आवरण की अपेक्षा से है। केवल ज्ञानावरणीय कर्म सर्वधाती होने पर भी आत्मा के ज्ञान गुण को सर्वथा आवृत नहीं करता, परन्तु केवलज्ञान का सर्वथा निरोध करता है। निगोदस्थ जीवों में उत्कट ज्ञानावरणीय कर्म का उदय रहता है। जैसे घनघोर घटाओं से सूर्य के पूर्णत आच्छादित होने पर भी उसकी प्रभा का कुछ अंश अनावृत रहता है जिससे दिन और रात का विभाग प्रतीत होता है, वैसे ही ज्ञान का अनन्तर्वा भाग नित्य अनावृत रहता है।^१ जैसे घनघोर घटाओं को विदीर्ण कर सूर्य की प्रभा भूमण्डल पर आती है, पर सभी मकानों पर उसकी प्रभा एक सट्टा नहीं गिरती, मकानों की वनावट के अनुसार मन्द, मन्दतर और मन्दतम गिरती है, वैसे ही ज्ञान की प्रभा मत्तिज्ञानावरण आदि के उदय के तारतम्य के अनुसार मन्द, मन्दतर और मन्दतम होती है। ज्ञान पूर्णरूप से तिरोहित कभी नहीं होता। यदि ऐसा हो जाय तो जीव अजीव हो जाए।

इस कर्म की स्थिति अधिकतम तीस कोटा-कोटि सागरोपम और न्यूनतम अन्तर्मुहूर्त की है।^२

- १ (क) देश — ज्ञानस्याऽऽभिनिबोधिकादिमावृणोतीति देशज्ञानावरणीयम्, सर्वं ज्ञान — केवलाख्यमावृणोतीति सर्वज्ञानावरणीय, केवलावरणं हि आदित्यकल्पस्य केवलज्ञानरूपस्य । जीवस्याच्छादकतया सान्द्रमेघबृन्दकल्पमिति तत्सर्वज्ञानावरण । मत्याद्यावरणं तु घनातिच्छादितादित्येष्वप्रभाकल्पस्य केवलज्ञानदेशस्य कटकृत्यादिरूपावरणतुल्यमिति देशावरणमिति ।

—ठाणाङ्ग, २।४।१०५ टीका

(ख) स्थानाङ्ग-समवायाङ्ग, पृ० ६४-६५ प० दलसुख मालवणिया ।

(ग) सञ्चजीवाणं पि यं न अस्तरस्स

अणतमागो णिच्चु धाडिओ ह्वइ ।

जइ पुण सो वि आवरिज्जा तेण जीवो अजीवत्त पावेज्जा ।

‘सुद्धुवि मेहसमुदये होइ पमा चन्दसूराण ।’

—नन्दीसूत्र ४३

२ (क) उदहोसरिस्सनामाण, तीसइ कोडिकोडोओ ।

उक्कोसिया ठिई होइ, अन्तोमुहुत्त जहन्निया ॥

आवरणिज्जाणं दुण्हं पि वेयणिज्जे तहेव य ।

अन्तराए यं कम्मम्मि, ठिई एसा वियाहिया ॥ —उत्तराख्ययन ३३।१६-२०

(ख) आदितस्तिष्ठणामन्तरायस्य च त्रिशत्सागरोपमकोटीकोट्य परा स्थितिः ।

—तत्त्वार्थसूत्र ८।१५

(ग) पञ्चमं कर्मग्रन्थं गा० २६

दर्शनावरण कर्म

पदार्थों की विशेषता को ग्रहण किये बिना केवल उनके सामान्य धर्म का बोध करना दर्शनोपयोग है ।^१ जिस कर्म के प्रभाव से दर्शनोपयोग आच्छादित रहता है वह दर्शनावरणीय कर्म है । दर्शन गुण के सीमित होने पर ज्ञानोपलब्धि का द्वार बन्द हो जाता है । इस कर्म की तुलना शासक के उस द्वारपाल से की गई है जो शासक से किसी व्यक्ति को मिलने में बाधा उपस्थित करता है । द्वारपाल की बिना आज्ञा के व्यक्ति शासक से नहीं मिल सकता, वैसे ही दर्शनावरण कर्म वस्तुओं के सामान्य बोध को रोकता है ।^२ पदार्थों के देखने में अडचन डालता है ।

दर्शनावरण कर्म की नौ उत्तर प्रकृतियाँ हैं—(१) चक्षुर्दर्शनावरण, (२) अचक्षुर्दर्शनावरण, (३) अवधिदर्शनावरण, (४) केवल दर्शनावरण, (५) निद्रा, (६) निद्रानिद्रा, (७) प्रचला, (८) प्रचला-प्रचला, (९) स्त्यानर्द्धि ।^३

चक्षुर्दर्शनावरण कर्म नेत्रों द्वारा होने वाले सामान्य बोध को आवृत करता है । अचक्षुर्दर्शनावरण कर्म—चक्षु के अतिरिक्त अन्य इन्द्रियो और

१ ज सामन्नगृहण, भावाण नेव कट्टु आगार ।

अविसेसिरुण अत्थे, दसणमिह वुच्चए समये ॥

२ (क) दसणसीले जीवे, दसणघाय करेइ ज कम्म ।

त पडिहारसमाण, दसणवारण भवे जीवे ॥

—स्थानाङ्ग २।४।१०५ टीका

(ख) दसणचउ पणनिहा, वित्तिसम दसणावरण ।

—प्रथम कर्मग्रन्थ ६

(ग) गोम्मटसार कर्मकाण्ड २१, नेमिचन्द्र

३ (क) निहा तहेव पयला, निहानिहा य पयलपयला य ।

तत्तो य थोणगिद्धी उ, पचमा होइ नायव्वा ॥

चक्खुमचक्खुओहिस्स, दसणे केवले य आवरणे ।

एव तु नवविगप्प, नायव्व दसणावरण ॥ —उत्तरा० ३३।१-६

(ख) समवायाङ्ग सू० ६

(ग) स्थानाङ्ग ८।३।६६८

(घ) चक्षुरचक्षुरवधिकेवलाना निद्रा-निद्रानिद्रा-प्रचला-प्रचलाप्रचला स्त्यान-
गृद्धिवेदनीयानि च ।

—तत्त्वार्थसूत्र ८।८

(ङ) प्रज्ञापना २३।१

(च) कर्मग्रन्थ

मन के द्वारा होने वाले सामान्य बोध को आवृत करता है। अवधिदर्शनावरण कर्म—इन्द्रिय और मन की सहायता के बिना आत्मा को रूपी द्रव्यों का जो सामान्य बोध होता है उसे आच्छादित करता है। केवलदर्शनावरण कर्म सर्व द्रव्य और पर्यायों के युगपत् होने वाले सामान्य अवबोध को आवृत करता है। निद्रा कर्म वह है, जिससे सुप्त प्राणी सुख से जाग सके, ऐसी हल्की निद्रा उत्पन्न हो। निद्रानिद्रा कर्म से ऐसी नीद उत्पन्न होती है जिससे सुप्त प्राणी कठिनाई से जाग सके। प्रचला—जिस कर्म से ऐसी नीद उत्पन्न हो कि खड़े-खड़े और बैठे-बैठे भी नीद आये। प्रचला-प्रचला कर्म—जिससे चलते-फिरते भी नीद आये। स्थानधि—जिस कर्म में दिन में अथवा रात में सोचे हुए कार्य विशेष को निद्रावस्था में सम्पन्न करे, वैसी प्रगाढतम नीद।

दर्शनावरण कर्म भी देशघाती और सर्वघाती रूप में दो प्रकार का है। चक्षु, अचक्षु, अवधिदर्शनावरण देशघाती है और शेष छह प्रकृतियाँ सर्व-घाती है।^१ सर्वघाती प्रकृतियों में केवलदर्शनावरण प्रमुख है। ज्ञानावरण की तरह इसे भी समझ लेना चाहिए।

दर्शनावरण कर्म का पूर्ण क्षय होने पर जीव की अनन्त दर्शन शक्ति प्रकट होती है, वह केवलदर्शन का धारक बनता है। जब उसका क्षयोपशम होता है तब चक्षुदर्शन, अचक्षुदर्शन और अवधिदर्शन प्रकट होता है।

प्रस्तुत कर्म की न्यूनतम स्थिति अन्तर्मुहूर्त की और उत्कृष्ट स्थिति तीस कोटाकोटि सागरोपम की है।^२

वेदनीय कर्म

आत्मा के अव्यावाध गुण को आवृत करने वाला कर्म वेदनीय है। वेदनीय कर्म से आत्मा को सुख-दुःख का अनुभव होता है। उसके दो भेद हैं

१ दरिसणावरणज्जे कम्मे एव चेव ।

टीका—देशदर्शनावरणीय चक्षुरचक्षुरवधिदर्शनावरणीय, सर्वदर्शनावरणीय तु निद्रापञ्चक केवलदर्शनावरणीय चेत्यर्थ, भावना तु पूर्ववदिति ।

—ठाणाङ्ग २।४।१०५

२ (क) उत्तराध्ययन ३३।१६-२०

(ख) तत्त्वार्थसूत्र ८।१५

(ग) पञ्चम कर्मग्रन्थ गा० २६

(घ) प्रज्ञापना, पद २६ उ० २, सू० २६३

—(१) सातावेदनीय, (२) असातावेदनीय।^१ सातावेदनीय कर्म से जीव को भौतिक सुखो की उपलब्धि होती है और असातावेदनीय कर्म से मानसिक और शारीरिक दुःख प्राप्त होता है।^२

वेदनीय कर्म की तुलना मधु से लिप्त तलवार की धार से की गई है। तलवार की धार पर लिप्त मधु को चाटने के सदृश सातावेदनीय है और जीभ कट जाने के समान असातावेदनीय है।^३

सातावेदनीय कर्म आठ प्रकार का है—मनोज्ञ शब्द, मनोज्ञ रूप, मनोज्ञ गन्ध, मनोज्ञ रस, मनोज्ञ स्पर्श, सुखित मन, सुखित वाणी, सुखित काय जिससे प्राप्त हो।^४

असातावेदनीय भी आठ प्रकार का है—अमनोज्ञ शब्द, अमनोज्ञ रूप, अमनोज्ञ गन्ध, अमनोज्ञ रस, अमनोज्ञ स्पर्श, दुःखित मन, दुःखित वाणी, दुःखित काय की प्राप्ति जिससे हो।^५

१ (क) वेयणीय पि दुविह सायमसाय च आहिय । —उत्तराध्ययन ३३।७

(ख) स्थानाङ्ग २।१०५

२ यदुदयावद्देवादिगतिषु शरीरमानससुखप्राप्तिस्तत्सद्वेद्यम् । प्रशस्तवेद्य सद्वेद्यमिति । यत्फल दुःखमनेकविध तदसद्वेद्यम् । अप्रशस्त वेद्यमसद्वेद्यमिति ।

—तत्त्वार्थ० ८।८, सर्वार्थसिद्धि

३ (क) महूलित्तखगधारालिहण व दुहा उ वेयणिय । —प्रथम कर्मग्रन्थ, १२

(ख) तथा वेद्यते—अनुभूयत इति वेदनीय, सात सुख तद्रूपतया वेद्यते यत्तत्तथा, दीर्घत्व प्राकृतत्वात्, इतरद्—एतद्विपरीतम् आह च—

महूलित्तनिसियकरवालघार जीहाण आरिस लिहण ।

तारिसय

सुहदुहउप्पायग

मुणह ॥

—ठाणाङ्ग २।४।१०५ टीका

४ (क) स्थानाङ्ग ८।४८८

(ख) प्रज्ञापना २३।३

५ (क) स्थानाङ्ग ८।४८८

(ख) असायावेदणिज्जे ण भते । कम्मे कतिविधे पण्णत्ते ? गोयमा ।

अट्टविधे पन्नत्ते त जहा-अमणुण्णा सदा, जाव कायदुहया ।

—प्रज्ञापना २३।३।१५

वेदनीय कर्म की जघन्य स्थिति उत्तराध्ययन^१ और प्रजापना^२ में अन्तर्मुहूर्त की बताई है। भगवती^३ में दो समय की कही गई है। इन दोनों कथनों में कोई विरोध नहीं समझना चाहिए, क्योंकि मुहूर्त के अन्दर का समय अन्तर्मुहूर्त कहलाता है। दो समय को अन्तर्मुहूर्त कहने में कोई विसंगति नहीं है। वह जघन्य अन्तर्मुहूर्त है। किन्तु तत्त्वार्थसूत्र^४ और कर्मग्रन्थों में बारह मुहूर्त की प्रतिपादित की गई है, जो साम्प्रदायिक आस्रव की अपेक्षा से है और भगवती में जो दो समय कही गई है वह ईर्यापथ आस्रव की अपेक्षा से है। उत्कृष्ट स्थिति सर्वत्र तीस कोटाकोटि सागर की है।

मोहनीय कर्म

जो कर्म आत्मा में मूढता उत्पन्न करे वह मोहनीय है। आठ कर्मों में यह सबसे अधिक शक्तिशाली है। अन्य सात कर्म प्रजा है तो मोहनीय कर्म राजा है।^५ वह आत्मा के वीतराग भाव—शुद्ध-स्वरूप—को विकृत करता है, जिससे आत्मा रागद्वेष आदि विकारों से ग्रस्त होता है। यह कर्म स्व-पर-विवेक में तथा स्वरूपरमण में बाधा समुपस्थित करता है।

इस कर्म की तुलना मदिरापान से की गई है। जैसे मदिरापान से मानव परवश हो जाता है, उसे अपने तथा पर के स्वरूप का भान नहीं रहता, वह हिताहित के विवेक से विहीन हो जाता है। वैसे ही मोह कर्म के

१ उदही सरिसनामाण तीसई कोडिकोडीओ ।

उक्कोसिया ठिई होइ, अन्तोमुहुत्त जहन्निया ॥

आवरणिज्जाण दुण्ह पि वेयणिज्जे तहेव य ।

अन्तराए य कम्मम्मि, ठिई एसा वियाहिया ॥

—उत्तरा० ३३।१६-२०

२ प्रजापना २३।२।२१-२६

३ वेदणिज्ज जह दो समया ।

—भगवती ६।३

४ (क) अपरा द्वादशमुहूर्ता वेदनीयस्य ।

—तत्त्वार्थसूत्र ८।१६

(ख) वेदनीयप्रकृतेरपरा द्वादशमुहूर्ता स्थितिरिति ।

—तत्त्वार्थभाष्य

(ग) जहन्ना ठिई वेअणीअस्स बारस मुहुत्ता ।

—नवतत्त्व साहित्य संग्रह देवानन्द सूरिकृत सप्ततत्त्वप्रकरण

(घ) जैनदर्शन पृ० ३५४ डा० मोहनलाल मेहता

—विनयचन्द चौबीसी

५ अष्ट कर्म नो राजवी हो, मोह प्रथम क्षय कीन ।

उदय से जीव को तत्त्व-अतत्त्व का भेद-विज्ञान नहीं हो पाता, वह ससार के विकारो में जलझ जाता है ।^१

मोहनीय कर्म दो प्रकार का होता है—(१) दर्शन मोहनीय और (२) चारित्र मोहनीय ।^२ यहाँ दर्शन का अर्थ तत्त्वार्थश्रद्धान रूप आत्मगुण हैं ।^३ जैसे मद्यापान से बुद्धि मूर्च्छित हो जाती है वैसे ही दर्शन मोहनीय कर्म के उदय से आत्मा का विवेक विलुप्त हो जाता है । वह अनात्मीय पदार्थों को आत्मीय समझता है ।^४ वह धर्म को अधर्म और अधर्म को धर्म मानता है ।

दर्शन मोहनीय कर्म तीन प्रकार का है—(१) सम्यक्त्वमोहनीय—जो कर्म सम्यक्त्व का प्रकट होना तो नहीं रोक सकता किन्तु उसमें चल, मलिन और अगाध दोष उत्पन्न करता है । (२) मिथ्यात्वमोहनीय—जो कर्म तत्त्व में श्रद्धा उत्पन्न नहीं होने देता, और विपरीत श्रद्धा उत्पन्न करता है । (३) मिश्रमोहनीय—जो कर्म तत्त्व श्रद्धा में दोलायमान स्थिति उत्पन्न करता है । दर्शनमोहनीय के शुद्ध दलिक सम्यक्त्वमोहनीय, अशुद्ध दलिक मिथ्यात्वमोहनीय और शुद्धाशुद्ध दलिक सम्यग्मिथ्यात्वमोहनीय

१ (क) मज्ज व मोहनीय —प्रथम कर्मग्रन्थ, गाथा १३

(ख) जह मद्यापानमूढो लोए पुरिसो परव्वसो होइ ।

तह मोहण-विमूढो जीवो उ परव्वसो होइ ॥

—स्थानाङ्क २।४।१०५ टीका

(ग) गोम्मटाणर (कर्मकाण्ड) २१

२ (क) मोहणिणो पि दुविह, दसणे चरणे तहा ।

—उत्तराध्ययन ३३।८

(ख) ठाणाङ्क २।१०५

(ग) प्रज्ञापना २३३

३ तत्त्वार्थश्रद्धान सम्यग्दर्शनम् ।

—तत्त्वार्थसूत्र १।२

४ यथा मद्यादिपानस्य, पाणदु बुद्धिविमुह्यति ।

श्वेत शस्त्रादि यद्वस्तु पीतं पश्यति विभ्रमात् ॥

तथा दर्शनमोहस्य कर्मणस्तदयादिह ।

अपि यावदनात्मीयान्तात्मीय मनुते कुटक् ॥

—पचाध्यायी २।६८-६-७

५ (क) सम्मत्त च मिच्छत्त, सम्मामिच्छत्तमेव य ।

एयाओ तिन्नि पयडीओ, मोहणिज्जस्स दसणे ॥

—उत्तराध्ययन ३३।६

(ख) स्थानाङ्क २।१८४

वेदनीय कर्म की जघन्य स्थिति उत्तराध्ययन^१ और प्रज्ञापना^२ में अन्तर्मुहूर्त की बताई है। भगवती^३ में दो समय की कही गई है। इन दोनों कथनों में कोई विरोध नहीं समझना चाहिए, क्योंकि मुहूर्त के अन्दर का समय अन्तर्मुहूर्त कहलाता है। दो समय को अन्तर्मुहूर्त कहने में कोई विसंगति नहीं है। वह जघन्य अन्तर्मुहूर्त है। किन्तु तत्त्वार्थसूत्र^४ और कर्मग्रन्थों में बारह मुहूर्त की प्रतिपादित की गई है, जो साम्प्रदायिक आश्रव की अपेक्षा से है और भगवती में जो दो समय कही गई है वह ईर्या-पथ आश्रव की अपेक्षा में है। उत्कृष्ट स्थिति सर्वत्र तीस कोटाकोटि सागर की है।

मोहनीय कर्म

जो कर्म आत्मा में मूढता उत्पन्न करे वह मोहनीय है। आठ कर्मों में यह सबसे अधिक शक्तिशाली है। अन्य सात कर्म प्रजा है तो मोहनीय कर्म राजा है।^५ वह आत्मा के वीतराग भाव—शुद्ध-स्वरूप—को विकृत करता है, जिससे आत्मा रागद्वेष आदि विकारों से ग्रस्त होता है। यह कर्म स्व-पर-विवेक में तथा स्वरूपरमण में बाधा समुपस्थित करता है।

इस कर्म की तुलना मदिरापान से की गई है। जैसे मदिरापान से मानव परवश हो जाता है, उसे अपने तथा पर के स्वरूप का भान नहीं रहता, वह हिताहित के विवेक से विहीन हो जाता है। वैसे ही मोह कर्म के

१ उदही सरिसनामाण तीसई कोडिकोडीओ।

उक्कोसिया ठिई होइ, अन्तोमुहुत्त जहन्निया ॥

आवरणिज्जाण दुण्ह पि वेयणिज्जे तहेव य।

अन्तराए य कम्मम्मि, ठिई एसा वियाहिया ॥

—उत्तरा० ३३।१६-२०

२ प्रज्ञापना २३।२।२१-२६

—भगवती ६।३

३ वेदणिज्ज जह दो समय।

४ (क) अपरा द्वादशमुहूर्ता वेदनीयस्य।

—तत्त्वार्थसूत्र ८।१६

(ख) वेदनीयप्रकृतेरपरा द्वादशमुहूर्ता स्थितिरिति।

—तत्त्वार्थभाष्य

(ग) जहन्ना ठिई वेअणीअस्स बारस मुहुत्ता।

—नवतत्त्व साहित्य संग्रह देवानन्द सूरिकृत सप्ततत्त्वप्रकरण

(घ) जैनदर्शन पृ० ३५४ डा० मोहनलाल मेहता

—विनयचन्द जीवीसी

५ अष्ट कर्म नो राजवी हो, मोह प्रथम क्षय कीन।

उदय से जीव को तत्त्व-अतत्त्व का भेद-विज्ञान नहीं हो पाता, वह ससार के विकारों में उलझ जाता है ।^१

मोहनीय कर्म दो प्रकार का होता है—(१) दर्शन मोहनीय और (२) चारित्र मोहनीय ।^२ यहाँ दर्शन का अर्थ तत्त्वार्थश्रद्धान रूप आत्मगुण हैं ।^३ जैसे मदिरापान से बुद्धि मूर्च्छित हो जाती है वैसे ही दर्शन मोहनीय कर्म के उदय से आत्मा का विवेक विलुप्त हो जाता है । वह अनात्मीय पदार्थों को आत्मीय समझता है ।^४ वह धर्म को अधर्म और अधर्म को धर्म मानता है ।

दर्शन मोहनीय कर्म तीन प्रकार का है^५—(१) सम्यक्त्वमोहनीय—जो कर्म सम्यक्त्व का प्रकट होना तो नहीं रोक सकता किन्तु उसमें चल, मलिन और अगाढ़ दोष उत्पन्न करता है । (२) मिथ्यात्वमोहनीय—जो कर्म तत्त्व में श्रद्धा उत्पन्न नहीं होने देता, और विपरीत श्रद्धा उत्पन्न करता है । (३) मिश्रमोहनीय—जो कर्म तत्त्व श्रद्धा में दोलायमान स्थिति उत्पन्न करता है । दर्शनमोहनीय के शुद्ध दलिक सम्यक्त्वमोहनीय, अशुद्ध दलिक मिथ्यात्वमोहनीय और शुद्धाशुद्ध दलिक सम्यग्मिथ्यात्वमोहनीय

१ (क) मज्ज व मोहणीय —प्रथम कर्मग्रन्थ, गाथा १३

(ख) जह मज्जपाणमूढो लोए पुरिसो परव्वसो होइ ।

तह मोहेण-विमूढो जीवो उ परव्वसो होइ ॥

—स्थानाङ्क २।४।१०५ टीका

(ग) गोम्मटसार (कर्मकाण्ड) २१

२ (क) मोहणिज्ज पि दुविह, दसणे चरणे तथा ।

—उत्तराध्ययन ३३।८

(ख) ठाणाङ्क २।४।१०५

(ग) प्रज्ञापना २३।२

३ तत्त्वार्थश्रद्धान सम्यग्दर्शनम् ।

—तत्त्वार्थसूत्र १।२

४ यथा मद्यादिपानस्य, पाकाद् बुद्धिर्विमुह्यति ।

श्वेत शस्त्रादि यद्वस्तु पीत पश्यति विभ्रमात् ॥

तथा दर्शनमोहस्य, कर्मणस्तूदयादिह ।

अपि यावदनात्मीयमात्मीय मनुते कुटक् ॥

—पञ्चाध्यायी २।१८-६-७

५ (क) सम्मत चेव मिच्छत, सम्मामिच्छतमेव य ।

एयाओ तिल्लि पयडीओ, मोहणिज्जस्स दसणे ॥

—उत्तराध्ययन ३३।६

(ख) स्थानाङ्क २।१८४

है ।^१ इनमे मिथ्यात्वमोहनीय सर्वघाती है, सम्यक्मोहनीय देशघाती है,^२ और मिथ्यमोहनीय जात्यन्तर सर्वघाती है ।

मोहनीय कर्म का द्वितीय भेद चारित्रमोह है । यह कर्म आत्मा के चारित्र गुण को उत्पन्न नहीं होने देता ।^३

चारित्रमोहनीय के भी दो भेद है—(१) कपाय मोहनीय (२) नोकपाय मोहनीय ।^४ कपाय मोहनीय के सोलह भेद है और नो-कपाय मोहनीय के सात अथवा नौ भेद हैं ।^५

कपाय मोहनीय—कपाय शब्द कष और आय से बना है । कप—ससार और आय—लाभ, जिससे ससार अर्थात् भवभ्रमण की अभिवृद्धि हो वह कपाय है ।^६ क्रोध, मान, माया और लोभ के रूप में वह चार प्रकार का है । ये चार भी अनन्तानुबन्धी, अप्रत्याख्यानावरण, प्रत्याख्यानावरण

१ प्रथम कर्मग्रन्थ, गा० १४-१६

२ (क) केवलणाणावरण, दसणछक्क कपायवारसय ।

मच्छ च सम्बधादी, सम्मामिच्छ अबवम्हि ॥

—गोम्मटसार (कर्मकाण्ड) ३६

(ख) केवलणाणावरण दसणछक्क च मोहवारसग ।

ता सम्बधाइसना भवति मिच्छत्तवीसइम ॥

—ठाणाङ्ग २।४।१०५ टीका में उद्धत

३ एव जीवस्य चारित्र गुणोऽस्त्येक प्रमाणसात् ।

तन्मोहयति यत्कर्म, तत्स्याच्चारित्रमोहनम् ॥ —पञ्चाध्यायी २।१।६

४ (क) चरित्तमोहण कम्म, दुविह त वियाहिय ।

कसायमोहणिज्ज तु नोकसाय तहेव य ॥ —उत्तराध्ययन ३।१।१०

(ख) प्रज्ञापना २३।२

५ (क) सोलसविहभेएण, कम्म तु कसायज ।

सत्तविह नवविह वा, कम्म च नोकसायज ॥ —उत्तरा० ३३।११

(ख) प्रज्ञापना २३।२

(ग) स्थानाङ्ग ६।७००,

(घ) समवायाग—१६

६ कम्म कसो भवो वा, कसमातो सि कसाया तो ।

कसमाययति व जतो गमयति कस कसायत्ति ॥

—आवश्यक मलयगिरि वृत्ति पृ० ११६

—विशेषावश्यक भाष्य गा० १२२७

और सज्वलन, यो चार-चार प्रकार के हैं। इस प्रकार सोलह भेद कषाय-मोहनीय के हैं। इसके उदय से प्राणी में क्रोधादि कषाय उत्पन्न होते हैं।

अनन्तानुबन्धी चतुष्क के प्रभाव से जीव अनन्त काल तक ससार में भ्रमण करता है। यह कषाय सम्यक्त्व का विघातक है।^१

अप्रत्याख्यानावरणीय चतुष्क के प्रभाव से देशविरति रूप श्रावक धर्म की प्राप्ति नहीं होती।^२ प्रत्याख्यानावरण चतुष्क के उदय से सर्वविरति रूप श्रमणधर्म की प्राप्ति नहीं होती।^३ सज्वलन कषाय के प्रभाव से श्रमण यथाख्यात चारित्र्यरूप उत्कृष्ट चारित्र्य प्राप्त नहीं कर सकता।^४ गोम्मटसार में भी ऐसा ही उल्लेख मिलता है।^५

अनन्तानुबन्धी चतुष्क की स्थिति यावज्जीवन की, अप्रत्याख्यानी चतुष्क की एक वर्ष की, प्रत्याख्यानी कषाय की चार माह की और सज्वलन कषाय की स्थिति एक पक्ष की है।^६ गोम्मटसार कर्मकाण्ड में स्थिति के स्थान पर वासना या प्रतिशोध की भावना का वर्णन है।^७

१ (क) अनन्तानुबन्धी सम्यग्दर्शनोपघाती । तस्योदयाद्वि सम्यग्दर्शनं नोत्पद्यते । पूर्वोत्पन्नमपि च प्रतिपत्तति । —तत्त्वार्थसूत्र ८।१० भाष्य

(ख) अनन्तायनुबद्ध्यन्ति यतो जन्मानि भूतये । ततोऽनन्तानुबद्ध्यार्याक्रोधाद्येषु नियोजिता ॥

२ (क) स्वल्पमपि नोत्सहेद् येषां प्रत्याख्यानमिहोदयात् । अप्रत्याख्यानसंज्ञाऽनो द्वितीयेषु निवेशिता ॥

(ख) अप्रत्याख्यानकषायोदयाद्विरतिर्न भवति— —तत्त्वार्थभाष्य ८।१०

३ (क) सर्वसावद्यविरति प्रत्याख्यानमुदाहृतम् । तदावरणसंज्ञास्तत्तृतीयेषु निवेशिता ॥

(ख) प्रत्याख्यानावरणकषायोदयाद्विरताविरतर्भवत्युत्तमचारित्र्य लाभस्तु न भवति । —तत्त्वार्थसूत्र ८।१० भाष्य

४ (क) सज्वलनकषायोदयाद्यथाख्यातचारित्र्यलाभो न भवति ।

—तत्त्वार्थसूत्र ८।१० भाष्य

५ सम्मत्तदेससयलचरित्तजहक्खादचरणपरिणामे ।

घादति वा कषाया चउ सोल असखलोगमिदा ॥ —गोम्मटसार, जीवकाण्ड २८३

६ जाजीववरिसचचमासपक्खगा नरयतिरियनर अमरा ।

सम्माणुसव्वविरई अह्खायचरित्तघायकरा ॥ —प्रथम कर्मग्रन्थ गा० १८

७ अतो मुहुत्तपक्ख छम्मास सखणत्त भव ।

सजलणमादियाण वासणकालो हु वोद्धव्वो ॥

—गोम्मटसार, कर्मकाण्ड

नोकषाय मोहनीय—जिनका उदय कषायो के साथ होता है या जो कषायो को उत्तेजित करते हैं, वे नोकषाय हैं।^१ इन्हे अकषाय भी कहते हैं।^२ नोकषाय या अकषाय का तात्पर्य कषाय का अभाव नहीं, किन्तु ईषत्कषाय है।^३ नोकषाय के नौ भेद हैं—(१) हास्य, (२) रति, (३) अरति, (४) भय, (५) शोक, (६) जुगुप्सा^४, (७) स्त्री वेद, (८) पुरुष वेद, (९) नपु-सक वेद। उत्तराध्ययन में जो सात भेद कहे हैं वे तीनों वेदों को सामान्य एक वेद मानकर कहे हैं।

इस प्रकार चारित्र मोहनीय की पच्चीस प्रकृतियों में से सज्वलन कषाय चतुष्क और नोकषाय ये देशघाती हैं, और शेष बारह प्रकृति सर्वघाती हैं।^५

मोहनीय कर्म की स्थिति जघन्य अन्तर्मुहूर्त की है और उत्कृष्ट सत्तर कोटाकोटी सागर की है।^६

आयुष् कर्म

जीवो के जीवन अवधि का नियामक कर्म आयुष्य है। इस कर्म के अस्तित्व से प्राणी जीवित रहता है और क्षय होने पर मृत्यु का आलिंगन करता है।^७

इस कर्म की तुलना कारागृह से की गई है। जैसे न्यायाधीश अपराधी को अपराध के अनुसार नियत समय तक कारागृह में डाल देता है,

१ कषायसहवर्तिस्वात्, कषायप्रेरणादपि ।

हास्यादिनवकस्योक्ता नोकषायकषायता ॥

२ तत्त्वार्थराजवातिक ८।६-१०

३ ईषदर्थे नभ प्रयोगादीषत्कषायोऽकषाय इति ।

—सर्वार्थसिद्धि ८।६

४ यदुदयादात्मदोषसवरण परदोषाविष्करण सा जुगुप्सा ।

—भाचार्य पूज्यपाद

५ (क) स्थानाङ्ग २।४।१०५ टीका

(ख) गोम्मटसार, कर्मकाण्ड ३६

६ (क) उदहीसरिसनामाण, सत्तरि कोटिकोटीयो ।

मोहणिज्जस्स उक्कोसा, अन्तोमुहुत जहन्निया ॥

—उत्तरा० ३३।२१

(ख) सप्ततिर्मोहनीयस्य ।

—तत्त्वार्थ ८।१६

७ (क) यद्भावाभावावयोर्योर्वित्तमरण तदायु ॥२॥ यस्य भावात् आत्मन जीवित भवति यस्य चाभावात् मृत इत्युच्यते तद्भवधारणमायुरित्युच्यते ।

—तत्त्वार्थ राजवातिक-८।१०-२

(ख) प्रज्ञापना २३।१

अपराधी के चाहने पर भी अवधि के पूर्ण हुए बिना वह मुक्त नहीं हो सकता। वैसे ही आयुष्कर्म के कारण जीव देह से मुक्त नहीं हो सकता।^१

आयुष्कर्म का कार्य सुख-दुःख देना नहीं, किन्तु नियत अवधि तक किसी एक भव में रोके रखना है।^२

आयुष्कर्म की चार उत्तर-प्रकृतियाँ हैं—(१) नरकायु (२) तिर्यञ्चायु (३) मनुष्यायु, (४) देवायु।^३ आयु दो रूपों में उपलब्ध होती है—अपवर्तनीय और अनपवर्तनीय। बाह्य निमित्तों से आयु का कम होना अपवर्तन है। किसी भी कारण से आयु का कम न होना अनपवर्तन है।^४ मगर आयु कम हो जाने का अभिप्राय यह नहीं कि आयु कर्म का कुछ भाग बिना भोगे ही नष्ट हो जाता है। इसका अभिप्राय यह है कि आयु कर्म के जो प्रदेश धीरे-धीरे बहुत समय में भोगे जाने वाले थे, वे सब अल्पकाल में—अन्तर्मुहूर्त में ही भोग लिये जाते हैं। लोकव्यवहार में इसी को अकाल मृत्यु कहते हैं। पर स्मरण रखना चाहिए कि कर्मभूमिज मनुष्य और तिर्यच में ही अपवर्तन आयुष्य होता है, देव, नरक, भोगभूमिज मनुष्य, तिर्यच और तीर्थकरादि में नहीं होता।

१ (क) पढपडिहारासि मज्जहट्ठचित्तकुलाल भडगारीण ।

जह एएसि भावा कम्माणि वि जाण तह भावा ॥

—नवतत्त्व साहित्य संग्रह अव० वृत्त्यादिसमेत, नवतत्त्वप्रकरणम् ७४

(ख) जीवस्य अवट्ठाण करेदि आळ हडिब्व णर । —गोम्मटसार, कर्मकाण्ड ११

(ग) सुरनरतिरिनरयाळ हडिसरिस । —प्रथम कर्मग्रन्थ २३

२ दुख न देइ आउ नवि य सुह देइ चउसुवि गईसु ।

दुखसुहाणाहार धरेइ देहट्टिय जीय ॥

—ठाणाङ्ग २।४।१०५ टीका

३ (क) नारकतैर्यग्योनमानुषदैवानि ।

—तत्त्वार्थसूत्र ८।११

(ख) गोयमा । आउयस्स ण कम्मस्स जीवेण बद्धस्स जाव चउविहे अणुभावे पन्नत्ते —त जहान्तेरइयाउत्ते, तिरियाउत्ते, मणुयाउत्ते, देवाउए ।

—प्रज्ञापना २३।१

(ग) नेरइयतिरिक्खाउ, मणुम्साउ तहेव य ।

देवाउय चउत्थ तु, आउ कम्म चउव्विह ॥

—उत्तराध्ययन ३३।१२

४ तत्त्वार्थसूत्र २।५२, प० सुखलाल जी का विवेचन, पृ० ११२-११६ तक ।

आयु कर्म की स्थिति जघन्य अन्तर्मुहूर्त की और उत्कृष्ट तेतीस सागरोपम की हैं ।^१ भगवती मे उत्कृष्ट स्थिति पूर्वकोटि त्रिभाग उपरान्त तेतीस सागरोपम वर्ष कहो है ।^२ इसमे पूर्वभव मे आयु बध के पश्चात् और अगले भव मे जन्म-ग्रहण के पूर्व का अवाधा काल सम्मिलित जानना चाहिए ।

नाम कर्म

जिस कर्म से जीव गति आदि पर्यायो के अनुभव करने के लिए बाध्य हो वह नाम कर्म है ।^३ अथवा जिस कर्म से जीव मे गति आदि के भेद उत्पन्न हो, देहादि की भिन्नता का कारण हो अथवा जिससे गत्यन्तर जैसे परिणमन हो, वह नाम कर्म है ।^४

प्रस्तुत कर्म की तुलना चित्रकार से की गई है । जिस प्रकार एक चतुर चित्रकार अपनी कल्पना से मानव, पशु, पक्षी, आदि नाना प्रकार के चित्र चित्रित करता है, ऐसे ही नामकर्म भी नारक, तियञ्च, मानव और देवो के शरीर आदि की रचना करता है । इस प्रकार यह कर्म शरीर, अङ्गोपाङ्ग, इन्द्रिय, आकृति, शरीर-गठन, यश, अपयश आदि का निर्माता है ।^५

१ तेतीस सागरोवमा, उक्कोसेण वियाहिया ।

ठिइ उ आउकम्मस्स, अन्तोमुहुत्त जहन्निया ॥ —उत्तराध्ययन ३३।२२

२ आउग उक्को, तेतीस सागरोवमाणि पुव्वकोडितिसागग्महियाणि ।

—भगवती ६।३

३ (क) नामयति—गत्यादिपर्यायानुभवन प्रति प्रवयणति जीवमिति नाम ।

—प्रज्ञापना २३।१।२८८, टीका

(ख) विचित्रपर्यायैर्नमयति—परिणमयति यज्जीव तन्नाम ।

—ठाणाङ्ग २।४।१०५ टीका

४ गदिआदि जीवभेद देहादी पोग्गसाण भेद च ।

गदियतरपरिणमन करेदि णाम अण्येयविह ॥ —गोम्मटसार, कर्मकाण्ड १२

५ (क) जह चित्तयदो निउणो अणेगरूवाइ कुणइ रूवाइ ।

सोहणमसोहणाइ, चोक्खमचोक्खेहि वण्णेहि ॥

तह नामपि हु कम्म अणेगरूवाइ कुणइ जीवस्स ।

सोहणमसोहणाइ इट्ठाणिट्ठाइ लोयस्स ॥

—स्थानाङ्ग २।४।१०५ टीका

(ख) नवतत्त्व साहित्य सग्रह, अवचूर्णि वृत्यादिसमेत ।

—नवतत्त्व प्रकरणम् ७४

नाम कर्म के भी मुख्य दो भेद हैं—शुभ और अशुभ ।^१ अशुभ नाम पापरूप है और शुभ नाम पुण्यरूप है ।

नाम कर्म की मध्यम रूप से बयालीस उत्तर-प्रकृतियाँ भी होती हैं ।^२ वे इस प्रकार हैं —

(१) गतिनाम—जन्म-सम्बन्धी विविधता का निमित्त कर्म । इसके चार उपभेद हैं—(क) नरक गतिनाम, (ख) तिर्यञ्च गतिनाम, (ग) मनुष्य गतिनाम (घ) देवगति नाम ।

(२) जातिनाम—एकेन्द्रियत्व से लेकर पचेन्द्रियत्व तक का अनुभव करने वाला कर्म । इसके पाँच उपभेद हैं—(क) एकेन्द्रिय जातिनाम, (ख) द्वीन्द्रिय जातिनाम, (ग) त्रीन्द्रिय जातिनाम, (घ) चतुरिन्द्रिय जातिनाम, (ङ) पचेन्द्रिय जातिनाम ।

(३) शरीरनाम—औदारिक आदि शरीर का निर्माण करने वाला कर्म । इसके पाँच उपभेद हैं—(क) औदारिक शरीरनाम, (ख) वैक्रिय शरीरनाम, (ग) आहारक शरीरनाम, (घ) तैजस शरीरनाम, (ङ) कार्मण शरीरनाम ।

(४) शरीर-अगोपाङ्गनाम—शरीर के अवयवों और प्रत्यवयवों का निमित्तभूत कर्म । इसके तीन उपभेद हैं—(क) औदारिक-शरीर अगोपाङ्ग नाम । (ख) वैक्रिय-शरीर अगोपाङ्ग नाम, (ग) आहारक-शरीर अगोपाङ्ग नाम । तैजस् और कार्मणशरीर के अवयव नहीं होते ।

(५) शरीरबन्धननाम—पूर्व में ग्रहण किये हुए और वर्तमान में ग्रहण किये जाने वाले शरीरपुद्गलों के परस्पर सम्बन्ध का निमित्तभूत कर्म । इसके पाँच उपभेद हैं—(क) औदारिकशरीरबन्धननाम, (ख) वैक्रिय-शरीरबन्धननाम, (ग) आहारकशरीरबन्धननाम, (घ) तैजसशरीरबन्धननाम, (ङ) कार्मणशरीरबन्धननाम ।

१ नाम कम्म तु दुविह सुहमसुह च आहिय ।

—उत्तरा० ३३।१३

२ (क) समवायाङ्ग, सम० ४२,

(ख) प्रज्ञापना २३।२-२६३

(ग) गतिजातिशरीराङ्गोपाङ्गनिर्माणबन्धनसङ्घातसंस्थानसहननस्पर्शरसगन्धवर्णानुपुष्पगुरुलघूपघातपरघाततपोद्योतोच्छ्वासविहाययोगतय प्रत्येकशरीरत्रस-सुभगसुस्वरशुभसूक्ष्मपर्याप्तस्थिरादेययथासि सेतराणि तीर्थं कृत्व च ।

—तत्त्वार्थसूत्र ८।१२

शरीरबन्धननाम कर्म के कर्मग्रन्थ में विस्तार की विवक्षा से पन्द्रह भेद भी किये हैं —

- (१) औदारिक-औदारिकबन्धननाम ।
- (२) औदारिक-तैजसबन्धननाम ।
- (३) औदारिक-कर्मणबन्धननाम ।
- (४) वैक्रिय-वैक्रियबन्धननाम ।
- (५) वैक्रिय-तैजसबन्धननाम ।
- (६) वैक्रिय-कर्मणबन्धननाम ।
- (७) आहारक-आहारकबन्धननाम ।
- (८) आहारक-तैजसबन्धननाम ।
- (९) आहारक-कर्मणबन्धननाम ।
- (१०) औदारिक-तैजस कर्मणबन्धननाम ।
- (११) वैक्रिय-तैजस-कर्मणबन्धननाम ।
- (१२) आहारक-तैजस-कर्मणबन्धननाम ।
- (१३) तैजस-तैजस-बन्धननाम ।
- (१४) तैजस-कर्मणबन्धननाम ।
- (१५) कर्मण-कर्मणबन्धन नाम ।

औदारिक, वैक्रिय और आहारक—इन तीनों के पुद्गलो का परस्पर बन्ध नहीं होता, अतएव यहाँ उनके बन्धन की गणना नहीं की गई है ।

(६) शरीरसघातननाम—शरीर के द्वारा पूर्वगृहीत और गृह्यमाण पुद्गलो की यथोचित व्यवस्था करने वाला कर्म । इसके भी पाँच भेद हैं—(क) औदारिक-शरीरसघातननाम, (ख) वैक्रिय-शरीरसघातननाम, (ग) आहारक-शरीरसघातननाम, (घ) तैजस शरीरसघातननाम, (ङ) कर्मण-शरीरसघातननाम ।

(७) सहनननाम—जिसके उदय से अस्थिवन्ध की विशिष्ट रचना हो । इसके छ भेद हैं—(क) वज्रऋषभनाराचसहनननाम, (ख) ऋषभ-नाराचसहनननाम, (ग) नाराच-सहनननाम, (घ) अर्धनाराचसहनन-नाम (ङ) कीलिका-सहनननाम (च) सेवार्तसहनननाम ।

(८) सस्थाननाम—शरीर की विविध आकृतियों का जिसके उदय

से निर्माण हो। इसके भी छ भेद है—(१) समचतुरस्र सस्थान, (२) न्यग्रोध परिमण्डल सस्थान, (३) साद्विसस्थान नाम, (४) वामन सस्थान नाम, (५) कुब्ज सस्थान नाम, (६) हुण्ड सस्थान नाम।

(६) वर्णनाम—इस कर्म के उदय से शरीर में रंग का निर्माण होता है। इसके भी पाँच भेद हैं—(क) कृष्णवर्ण नाम, (ख) नीलवर्ण नाम, (ग) लोहितवर्ण नाम, (घ) हारिद्रवर्ण नाम (ङ) श्वेतवर्ण नाम।

(१०) गन्धनाम—इस कर्म के उदय से शरीर में गन्ध उत्पन्न होती है। इसके दो भेद हैं—(क) सूरभि-गन्ध नाम, (ख) दुरभि-गन्ध नाम।

(११) रसनाम—इस कर्म के उदय से शरीर में रस उत्पन्न होता है। इसके पाँच भेद हैं—(क) तिक्त-रस नाम, (ख) कटु-रस नाम (ग) कषाय-रस नाम, (घ) आम्ल-रस नाम (ङ) मधुर-रस नाम।

(१२) स्पर्शनाम—इस कर्म के उदय से शरीर में स्निग्ध, रुक्ष आदि स्पर्श की उत्पत्ति होती है। इसके आठ भेद हैं—(क) कर्कश स्पर्श नाम, (ख) मृदु स्पर्श नाम, (ग) गुरु स्पर्श नाम, (घ) लघु स्पर्श नाम, (ङ) स्निग्ध स्पर्श नाम, (च) रुक्ष स्पर्श नाम, (छ) शीत स्पर्श नाम, (ज) उष्ण स्पर्श नाम।

(१३) अगुरुलघुनाम—जिसके उदय से शरीर अत्यन्त गुरु वा अत्यन्त लघु परिमाण को न पाकर अगुरुलघु रूप में परिणत होता है।

(१४) उपघातनाम—इस कर्म के उदय से जीव विकृत बने हुए अपने ही अवयवों से क्लेश पाता है। जैसे प्रतिजिह्वा, चोरदन्त, रसीली आदि।

(१५) परघातनाम—इस कर्म के उदय से जीव अपने दर्शन और वाणी से ही प्रतिपक्षी और प्रतिवादी को पराजित कर देता है अथवा जिसके उदय से जीव दूसरे का घात करने में समर्थ हो।

(१६) आनुपूर्वीनाम—जन्मान्तर के लिए जाते हुए जीव को आकाश-प्रदेश की श्रेणी के अनुसार नियत स्थान तक गमन कराने वाला कर्म। इसके भी चार भेद हैं—(क) नरक-आनुपूर्वीनाम, (ख) तिर्यच-आनुपूर्वीनाम (ग) मनुष्य-आनुपूर्वीनाम, (घ) देव-आनुपूर्वीनाम।

(१७) उच्छ्वासनाम—इसके उदय से जीव श्वासोच्छ्वास ग्रहण करता है।

(१८) आतपनाम—इस कर्म के उदय से अनुष्ण शरीर में से उष्ण प्रकाश निकलता है ।^१

(१९) उद्योतनाम—इसके उदय से शरीर शीतप्रकाशमय होता है ।^२

(२०) विहायोगतिनाम—इसके उदय से जीव की अच्छी व बुरी गति (चाल) होती है। इसके भी दो भेद हैं—(क) प्रशस्त-विहायोगति नाम, (ख) अप्रशस्त-विहायोगति नाम। यहाँ गति का अर्थ चलना है।

(२१) त्रसनाम—जिस कर्म के उदय से गमन करने की शक्ति प्राप्त हो।

(२२) स्थावरनाम—जिस कर्म के उदय से इच्छापूर्वक गति न होकर स्थिरता प्राप्त होती है।

(२३) सूक्ष्मनाम—जिस कर्म के उदय से जीव को अप्रतिघाति सूक्ष्म शरीर प्राप्त हो।

(२४) बादरनाम—जिस कर्म के उदय से जीव को प्रतिघाति स्थूल शरीर की उपलब्धि हो।

(२५) पर्याप्तनाम—जिस कर्म के उदय से जीव स्वयोग्य पर्याप्तियाँ पूर्ण करे।

(२६) अपर्याप्तनाम—जिस कर्म के उदय से जीव स्वयोग्य पर्याप्तियाँ पूर्ण न कर सके।

(२७) साधारण शरीरनाम—जिस कर्म के उदय से अनन्त जीवों को एक ही साधारण शरीर प्राप्त हो।

(२८) प्रत्येक शरीरनाम—जिस कर्म के उदय से जीवों को भिन्न-भिन्न शरीर की प्राप्ति हो।

(२९) स्थिर नाम—जिस कर्म के उदय से हड्डी, दाँत, माँस आदि स्थिर यथास्थान रहे।

(३०) अस्थिर नाम—जिस कर्म के उदय से हड्डी, माँस, शरीर के अङ्गोपाङ्ग आदि अस्थिर रहे।

१ प्रस्तुत कर्म का उदय सूर्य-मण्डल के एकेन्द्रिय जीवों में होता है। उनका शरीर शीत होता है पर प्रकाश उष्ण होता है।

२ देव के उत्तर वैक्रिय शरीर में से, व लब्धिधारी मुनि के वैक्रिय शरीर से तथा चाँद, नक्षत्र, तारागणों से निकलने वाला शीतप्रकाश।

(३१) शुभनाम—जिस कर्म के उदय से शरीर के अङ्गोपाङ्ग प्रशस्त या सुन्दर हो ।

(३२) अशुभनाम—जिस कर्म के उदय से शरीर के अङ्गोपाङ्ग अशुभ या असुन्दर हो ।

(३३) सुभगनाम—जिस कर्म के उदय से किसी भी प्रकार का उपकार न करने पर भी और सम्बन्ध न होने पर भी जीव सब के मन को प्रिय लगे । अर्थात्—सौभाग्यशाली होवे ।

(३४) दुर्भगनाम—जिस कर्म के उदय से उपकार करने पर और सम्बन्ध होने पर भी अप्रिय लगे ।

(३५) सुस्वरनाम—जिसके उदय से जीव का स्वर श्रोता के हृदय में प्रीति उत्पन्न करे ।

(३६) दुस्वरनाम—जिस कर्म के उदय से जीव का स्वर अप्रीति-कारी हो ।

(३७) आदेयनाम—जिस कर्म के उदय से जीव का वचन बहुमान्य हो ।

(३८) अनादेयनाम—जिस कर्म के उदय से युक्तिपूर्ण वचन भी अमान्य हो ।

(३९) यश कीर्तिनाम—जिस कर्म के उदय से ससार में यश और कीर्ति प्राप्त हो ।

(४०) अयश कीर्तिनाम—जिस कर्म के उदय से अपयश और अपकीर्ति प्राप्त हो ।

(४१) निर्माणनाम—जिस कर्म के उदय से शरीर के अंग-प्रत्यंग यथास्थान हो ।

(४२) तीर्थकरनाम—जिस कर्म के उदय से धर्मतीर्थ की स्थापना करने की शक्ति प्राप्त हो ।

प्रज्ञापना^१ व गोम्मटसार^२ में नाम कर्म के तिरानवे भेदों का कथन किया गया है और कर्मविपाक में वचन नाम के पन्द्रह भेद मान कर एक सौ

१ प्रज्ञापना २३।२।२६३

२ गोम्मटसार (कर्मकाण्ड) २२

तीन^१ भेदों का वर्णन है। जो नाम कर्म की बंधने योग्य ६७ प्रकृतियाँ मानी गई हैं उनमें वर्ण चतुष्क की गणना पुण्य और पाप में करने की अपेक्षा से जाननी चाहिए। अन्यत्र इकहत्तर प्रकृतियों का उल्लेख है जिनमें शुभ नाम कर्म की सैंतीस प्रकृतियाँ मानी हैं^२ और अशुभ नाम कर्म की चौत्तीस^३ मानी हैं। भेदों की यह विविध संख्याएँ संक्षेप विस्तार की दृष्टि से ही हैं। इनमें कोई तात्त्विक भेद नहीं है।

नाम कर्म की अल्पतम स्थिति आठ मुहूर्त और उत्कृष्ट स्थिति, बीस कोटाकोटी सागरोपम की है।^४

गोत्र कर्म

जिस कर्म के उदय से जीव की उत्पत्ति उच्च या नीच, पूज्य या अपूज्य गोत्र-कुल-वंश आदि में हो वह गोत्र कर्म है। दूसरे शब्दों में कहा जाय तो जिस कर्म के प्रभाव से जीव उच्चावच कहलाता है वह गोत्रकर्म है।^५

आचार्य उमास्वाति के शब्दों में—उच्चगोत्रकर्म देश, जाति, कुल, स्थान, मान, सत्कार, ऐश्वर्य प्रभृति-विषयक उत्कर्ष का निर्वर्तक या सम्पादक है, और इससे विपरीत नीचगोत्रकर्म चाण्डाल, नट, व्याध, पारिधि, मत्स्यबन्धक, दास आदि का निर्वर्तक है।^६

१ कर्मविपाक प० सुखलाल जी हिन्दी अनुवाद पृ० ५८।१०५

२ सत्तत्तीस नामस्त, पयईओ पुन्नमाह (हु) ता य इमो ।

—नवतत्त्वसाहित्य सग्रह नवतत्त्वप्रकरणम् ७ भाष्य ३७

३ मोहखवीसा एसा, एसा पुण होई नाम चउत्तीसा ।

—नवतत्त्व साहित्य सग्रह नवतत्त्व प्रकरण ८ भाष्य ४६

४ (क) उदहीसरिसनामाण, वीसई कोडिकोडीओ ।

नामगोत्ताण उवकोसा, अहुमुहुत्ता जहन्निया ॥ —उत्तरा० ३३।२३

(ख) नामगोनयोविशति ।

नामगोत्रयोरष्टौ ॥

—तत्त्वार्थ सूत्र अ० ८।१७-२०

५ यद्वा कर्मणोऽप्यादानविवक्षा भूयते-शब्दयते उच्चावचं शब्देरात्मा यस्मात् कर्मण उदयात् गोत्र ।

—प्रज्ञापना २३।१।२८८ टीका

६ उच्चगोत्र देशजातिकुलस्थानमानसत्कारैश्वर्याद्युत्कर्षनिर्वर्तकम् । विपरीत नीचगोत्र चाण्डालमुटिकव्याधमत्स्यवधदास्यादिनिर्वर्तकम् ॥

—तत्त्वार्थ सूत्र ८।१३ भाष्य

इस कर्म के मुख्य दो भेद हैं—(१) उच्च गोत्र कर्म—जिस कर्म के उदय से प्राणी लोकप्रतिष्ठित कुल आदि में जन्म ग्रहण करता है। (२) नीचगोत्रकर्म—जिस कर्म के उदय से प्राणी का जन्म अप्रतिष्ठित एवं असकारी कुल में होता है।^१

उच्च गोत्र कर्म के भी आठ भेद हैं^२—(क) जाति उच्च गोत्र, (ख) कुल उच्च गोत्र, (ग) बल उच्चगोत्र, (घ) रूप उच्चगोत्र, (ङ) तप उच्चगोत्र, (च) श्रुत उच्चगोत्र, (छ) लाभ उच्चगोत्र, (ज) ऐश्वर्य उच्चगोत्र। इनका अर्थ नाम से ही स्पष्ट है। ध्यान रखना चाहिए कि मातृपक्ष को जाति और पितृपक्ष को कुल कहा जाता है।

नीच गोत्र कर्म के भी आठ भेद हैं^३—(क) जातिनीचगोत्र-मातृपक्षीय विशिष्टता के अभाव का कारण, (ख) कुलनीच गोत्र-पितृपक्षीय विशिष्टता के अभाव का कारण, (ग) बलनीच गोत्र—बलविहीनता का कारण, (घ) रूपनीचगोत्र—रूपविहीनता का कारण, (ङ) तपनीच गोत्र—तप-विहीनता का कारण, (च) श्रुत-नीचगोत्र—श्रुतविहीनता का कारण, (छ) लाभनीचगोत्र—लाभविहीनता का कारण, (ज) ऐश्वर्य-नीचगोत्र—ऐश्वर्य-विहीनता का कारण।

इस कर्म की तुलना कुम्हार से की गई है। कुम्हार अनेक प्रकार के घड़ों का निर्माण करता है। उनमें से कितने ही घड़े ऐसे होते हैं जिन्हें लोग कलश बनाकर अक्षत, चन्दन आदि से चर्चित करते हैं, और कितने ही ऐसे होते हैं जो मदिरा रखने के कार्य में आते हैं और इस कारण निम्न माने जाते हैं। उसी प्रकार जिस कर्म के उदय से जीव श्लाघ्य एवं अश्लाघ्य कुल में उत्पन्न होता है^४ वह गोत्र कर्म कहलाता है।

गोत्र कर्म की जघन्य स्थिति आठ मुहूर्त और उत्कृष्ट स्थिति बीस कोटाकोटी सागरोपम की है।

मुख्य रूप से नाम और गोत्र कर्म से शारीरिक व मानसिक वैविध्य

१ गोय कम्म तु दुविह, उच्च नीय च आहिय।

—उत्तराध्ययन ३३।१४

२ उच्च अट्ठविह होइ, एव नीय पि आहिय।

—उत्तरा० ३३।१४

३ प्रज्ञापना—२३।१।२६२, २३।२।२६३

४ जह कुमारो भडाइ कुणइ पुज्जेयराइ लोयस्स।

इय गोय कुणइ जिय, लोए पुज्जेयरानत्थ॥

—ठाणाङ्ग २।४।१०५ टीका

होता है। नाम कर्म सक्षेप में शुभ और अशुभ शरीर का कारण है और गोत्र कर्म से शारीरिक उच्चत्व एवं नीचत्व की उपलब्धि होती है। शुभ शरीर से सुख की उपलब्धि होती है और अशुभ शरीर से दुःख की। इसी तरह उच्चत्व से सुख मिलता है और नीचत्व से दुःख। प्रश्न है—शुभ शरीर और उच्च शरीर में तथा अशुभ शरीर या नीच शरीर में क्या अन्तर है? जिससे नाम और गोत्र इन दो कर्मों की पृथक्-पृथक् व्यवस्था करनी पड़ी? जब अकेले नाम कर्म से सम्पूर्ण शारीरिक वैविध्य का निर्माण हो सकता है, जिसमें शुभत्व, अशुभत्व, उच्चत्व, नीचत्व, सुरूपत्व, कुरूपत्व प्रभृति सभी शारीरिक सद्गुण और दुर्गुणों का समावेश होता है तो गोत्र कर्म को पृथक् मानने से क्या लाभ?

उत्तर है—नामकर्म का सम्बन्ध व्यक्ति के उन शारीरिक गुणों से है जिसका सम्बन्ध किसी कुल विशेष या वंश विशेष से नहीं है किन्तु गोत्र कर्म का सम्बन्ध उसके उन शारीरिक गुणों से है जो उसके कुल या वंश से सम्बद्ध हैं और वे गुण उसके अपने माता पिता के द्वारा उसमें आए हैं।

दूसरा प्रश्न है—माता-पिता के माध्यम से सन्तान के जीवन में जो श्रेष्ठता व कनिष्ठता आई, सद्गुण और दुर्गुण आए उसके लिए उस व्यक्ति का कर्म किस प्रकार उत्तरदायी हो सकता है?

उत्तर में निवेदन है कि अमुक जीव का अमुक स्थान पर, अमुक रूप में उत्पन्न होना उसके अमुक प्रकार के कर्म पर ही अवलंबित है। जीव जब अपने कर्म के अनुसार अमुक अवस्था को प्राप्त करता है तो वह उस समय की परिस्थिति, अपनी शक्ति व स्थिति के अनुसार अमुक गुणों को ही ग्रहण करता है। उनमें कुछ गुण ऐसे होते हैं जिनका सीधा सम्बन्ध माता-पिता या वंश-परम्परा से होता है। इस तरह माता-पिता के माध्यम से आने वाले शारीरिक श्रेष्ठ व कनिष्ठ गुणों के लिए सन्तान के कर्म प्रत्यक्ष रूप से नहीं अपितु परोक्ष रूप से अवश्य ही उत्तरदायी हैं। यह भी स्मरण रखना चाहिए कि वंश-परम्परा के सद्गुण या दुर्गुण सभी व्यक्तियों में समान रूप से नहीं होते। इसका मुख्य कारण व्यक्ति का अपना कर्म है। जिसका कर्म जितना अधिक शुभ होगा उसका गोत्र कर्म उतना ही अधिक उच्च होगा। जिसका कर्म जितना अधिक अशुभ होगा उसका गोत्र कर्म उतना ही अधिक नीच होगा।

नाम कर्म की पहचान मनुष्य, देव आदि गति, पचेन्द्रिय आदि जाति, औदारिक, वैक्रिय आदि शरीर प्रभृति शारीरिक लक्षणों से होती है उसी प्रकार गोत्रकर्म को भी हम शारीरिक लक्षणों से पहचान सकते हैं ?

उत्तर है—नहीं, क्योंकि किसी भी रूप, किसी भी रंग, किसी भी धर्म, किसी भी जाति, किसी भी वर्ण वाला व्यक्ति उच्च गोत्र वाला भी हो सकता है और नीच गोत्र वाला भी हो सकता है। किसी भी रूप रंग विशेष, वर्ण या जाति विशेष को देखकर निश्चित रूप से यह नहीं कह सकते कि इस रंग-रूप वाला या वर्ण-जाति वाला ही उच्च गोत्र का होता है और शेष नीच गोत्र के होते हैं। रंग और रूप का सम्बन्ध नाम कर्म से है। वर्ण, जाति और धर्म का सम्बन्ध सामाजिक, साम्प्रदायिक व शास्त्रीय व्यवस्थाओं तथा मान्यताओं से है। देश-काल के अनुसार कहीं किसी को उच्च समझा जाता है तो कहीं नीच समझा जाता है। उच्च-नीच का सम्बन्ध सर्वदा और सर्वत्र एक जैसा नहीं होता। इसलिए यह मानना अधिक तर्कसंगत है कि उच्च-नीच गोत्र का सम्बन्ध किसी वर्ण और जाति से न होकर वंश-कुल अर्थात् माता-पिता से है। जो किसी भी समाज, जाति, वर्ण, रंग या देश के हो सकते हैं। नामकर्म की भाँति गोत्रकर्म का सम्बन्ध भी शरीर से है।

प्रश्न हो सकता है कि गोत्रकर्म का सम्बन्ध शरीर से है तो वे कौन से लक्षण हैं जिन्हें निहार कर यह ज्ञात हो सके कि यह व्यक्ति उच्चगोत्र वाला है और यह नीचगोत्र वाला है।

उत्तर है—वंश से आई हुई शरीर सम्बन्धी स्वस्थता, सुरूपता, सस्कार सम्पन्नता आदि उच्च गोत्र के लक्षण हैं, अस्वस्थता, कुरूपता, सस्कारहीनता आदि नीच गोत्र के लक्षण हैं। जैसे शुभ नाम कर्म के उदय से शारीरिक शुभत्व, और अशुभ नाम कर्म के उदय से अशुभत्व प्राप्त होता है वैसे ही उच्च गोत्र कर्म के उदय से शारीरिक उत्कृष्टता (कुलीनता) और नीच गोत्र कर्म के उदय से शारीरिक निकृष्टता प्राप्त होती है। नाम और गोत्र कर्मों में मुख्य रूप से यही अन्तर है। नाम कर्म का सम्बन्ध व्यक्ति के निजी शारीरिक गुणों से है और गोत्रकर्म का सम्बन्ध वंश से आगत शारीरिक गुणों से है।

अन्तराय कर्म

जिस कर्म के उदय से देने-लेने में तथा एक बार या अनेक बार भोगने और सामर्थ्य प्राप्त करने में अवरोध उपस्थित हो वह अन्तराय कर्म है ।^१

इस कर्म की तुलना राजा के भण्डारी से की गई है । राजा का भण्डारी राजा के द्वारा आदेश देने पर भी दान देने में आनाकानी करता है, विघ्न डालता है वैसे ही यह कर्म दान, लाभ, भोग, उपभोग और वीर्य में बाधा उपस्थित करता है ।^२

अन्तराय कर्म की पाँच उत्तर-प्रकृतियाँ हैं—

(१) दान-अन्तरायकर्म—इस कर्म के उदय से जीव दान नहीं दे सकता ।

(२) लाभ-अन्तरायकर्म—इस कर्म के उदय से उदार दाता की उपस्थिति में भी दान-लाभ प्राप्त नहीं हो सकता, अथवा पर्याप्त सामग्री के रहने पर भी जिसके कारण अभीष्ट वस्तु की प्राप्ति न हो ।

(३) भोग-अन्तराय कर्म—जो वस्तु एक बार भोगी जाय वह भोग है जैसे खाद्य पेय आदि । इस कर्म के उदय से भोग्य पदार्थ सामने होने पर भी भोगे नहीं जा सकते । जैसे पेट की खराबी के कारण सरस भोजन तैयार होने पर भी खाया नहीं जा सकता ।

(४) उपभोग-अन्तराय कर्म—जो वस्तु बार-बार भोगी जा सके वह उपभोग है । जैसे भवन, वस्त्र, आभूषण आदि । इस कर्म के उदय से उपभोग्य पदार्थ होने पर भी भोगे नहीं जा सकते ।

(५) वीर्य-अन्तराय कर्म—जिसके उदय से सामर्थ्य प्रकट नहीं किया जा सके और जिसके प्रभाव से जीव के उत्थान कर्म, बल, वीर्य और पुरुषार्थ-तथा पराक्रम क्षीण होते हैं ।

यह अन्तराय कर्म दो प्रकार का है—

(१) प्रत्युत्पन्न विनाशी अन्तराय कर्म—जिसके उदय से प्राप्त वस्तु का विनाश होता है ।

१ पचाध्यायी २।१००७

२ णाणाग २।४।१०५ टीका

(२) पिहित आगामिपथ अन्तराय कर्म—भविष्य मे प्राप्त होने वाली वस्तु की प्राप्ति का अवरोधक ।^१

अन्तराय कर्म की जघन्य स्थिति अन्तर्मुहूर्त और उत्कृष्ट स्थिति तीस कोटाकोटी सागरोपम की है ।^२

जैसे तुबा स्वभावतः जल की सतह पर तैरता है उसी प्रकार जीव स्वभावतः ऊर्ध्व गतिशील है पर मृत्तिकालिप्त तुबा जैसे जल मे नीचे जाता है वैसे ही कर्मों से बद्ध आत्मा की भी अधोगति होती है । वह भी नीचे जाती है ।^३

अन्तराय कर्म के सम्बन्ध मे एक मान्यता यह प्रचलित है कि किसी भी वस्तु की प्राप्ति मे बाह्य विघ्न उपस्थित होना, जिससे वस्तु की प्राप्ति न होना अन्तराय कर्म है । प्रश्न यह है कि क्या अन्तराय कर्म का सम्बन्ध बाह्य पदार्थों की अप्राप्ति से है ? कर्मग्रन्थ की टीका मे अन्तराय का अर्थ विघ्न किया है । जिससे दानादि लब्धियाँ विशेष रूप से विनष्ट की जाती हैं उसे विघ्न या अन्तराय कहते हैं । लब्धि का अर्थ सामर्थ्य विशेष है । जिस कर्म से दान, लाभ, भोग, उपभोग, वीर्यरूप शक्तियों का नाश होता है वह अन्तराय कर्म है । जैसे ज्ञानावरणादि घाती कर्म आत्मा के ज्ञानादि गुणों का घात करते हैं वैसे ही अन्तराय कर्म भी आत्मा के वीर्यरूपी मूल गुण का घात करता है । आत्मा मे असीम सामर्थ्य है किन्तु अन्तराय कर्म के उदय से वह शक्ति कुण्ठित हो जाती है । दान, लाभ, भोग, उपभोग और वीर्य से सम्बन्धित पदार्थ बाह्य हैं, और उससे सम्बन्धित दानादि कर्म आन्तरिक है ।

देय वस्तु के रहते हुए भी और उपयुक्त अवसर प्राप्त होने पर भी देने की भावना न होना दानान्तराय कर्म के उदय का फल है । प्रस्तुत कर्म के उदय से व्यक्ति के अन्तर्मानस मे ही देने की भावना उद्बुद्ध नहीं होती । आन्तरिक भावना के अभाव मे बाह्य पदार्थ का दान न करना और आन्तरिक इच्छा होने पर बाह्य वस्तु का दान करना असद्भाव व सद्भाव का ही फल है । हम कई बार यह भी अनुभव करते हैं कि आन्तरिक इच्छा न होते हुए भी बाह्य पदार्थ दिया जाता है और कई बार उत्कृष्ट आन्तरिक

१ स्थानाङ्ग २।४।१०५

२ उत्तराध्ययन ३३।१६

३ ज्ञाता सूत्र

इच्छा होते हुए भी नहीं दिया जाता, अतः दानान्तराय कर्म के उदय क्षयोपशम का निर्णय बाह्य पदार्थों के आधार पर नहीं हो सकता। यह तो परिस्थितियों पर निर्भर है। परिस्थितियों का सम्बन्ध स्वयं के दानान्तराय कर्म से नहीं होता। दानान्तराय कर्म का सम्बन्ध अपनी भावनाओं से है किन्तु बाह्य पदार्थ या बाह्य परिस्थितियों से नहीं। बाह्य परिस्थितियाँ कर्मों के उदय-क्षयोपशम का निमित्त हो सकती हैं पर उपादान तो आन्तरिक ही होता है।

वस्तु विद्यमान हो, अवसर भी अनुकूल हो तथापि जिसके उदय से संप्राप्त करने की भावना ही उद्बुद्ध न हो वह लाभान्तराय है। प्राप्ति की इच्छा पैदा ही न होने देने का कार्य लाभान्तराय का है। भावना होने पर भी वस्तु की उपलब्धि होना या न होना अन्यान्य परिस्थितियों पर अवलम्बित है। देय वस्तु भी विद्यमान हो, दाता की भावना भी देने की हो, और लेने वाले की भी इच्छा हो तथापि अन्यान्य परिस्थितियों की प्रतिकूलता से अभीष्ट वस्तु संप्राप्त न होना। लाभान्तराय कर्म का कार्य प्राप्तकर्त्ता की आन्तरिक भावना का निरोध करना है न कि प्राप्य वस्तु की प्राप्ति में बाधक बनना। बाह्य वस्तु की प्राप्ति-अप्राप्ति का सम्बन्ध कर्म से प्रत्यक्ष नहीं है। कर्म का उदय-क्षयोपशम होने पर भी अनिवार्य रूप से बाह्य वस्तु की उपलब्धि-अनुपलब्धि नहीं होती। परिस्थितियों की अनुकूलता-प्रतिकूलता से उपलब्धि, अनुपलब्धि में परिवर्तन हो सकता है। लाभान्तराय कर्म का उदय न होने पर भी प्राप्ति क्रिया में विघ्न आ सकता है और उदय होने पर भी प्राप्ति क्रिया में बाधा नहीं आ सकती। वैसे ही भोगान्तराय और उपभोगान्तराय का सम्बन्ध आन्तरिक सम्मर्थ्य से है, बाह्य पदार्थों से नहीं। इसी तरह वीर्यान्तराय के सम्बन्ध में भी समझना चाहिए। तो इस प्रकार स्पष्ट है कि अन्तराय कर्म का सम्बन्ध बाह्य पदार्थों की उपलब्धि-अनुपलब्धि से नहीं अपितु आन्तरिक शक्तियों के हनन से है।

कर्मफल की तीव्रता-मन्दता

कर्मफल की तीव्रता और मन्दता का मूल आधार तन्निमित्तक कषायों की तीव्रता और मन्दता है। कषायों की तीव्रता जिस प्राणी में जितनी अधिक होगी उतना ही अशुभ कर्म प्रबल होगा और कषायों की मन्दता जिस प्राणी में जितनी अधिक होगी उसके पुण्य-कर्म उतने ही प्रबल होंगे।

कर्मों के प्रदेश

प्राणी मानसिक, वाचिक और कायिक क्रियाओं से जितने कर्म-प्रदेशों का संग्रह करता है, वे प्रदेश नाना प्रकार के कर्मों में विभक्त होकर आत्मा के साथ वृद्ध हो जाते हैं। आठ कर्मों में आयु कर्म को सबसे कम हिस्सा प्राप्त होता है। नाम कर्म को व गोत्र कर्म को उससे कुछ अधिक हिस्सा मिलता है। नाम और गोत्र दोनों का हिस्सा बराबर होता है। उससे कुछ अधिक भाग ज्ञानावरणीय, दर्शनावरणीय और अन्तराय इन तीनों कर्मों को प्राप्त होता है। इन तीनों का हिस्सा समान रहता है। उसमें अधिक भाग मोहनीय कर्म को मिलता है। सबसे अधिक भाग वेदनीय कर्म को मिलता है। इन प्रदेशों का पुन उत्तर-प्रकृतियों में विभाजन होता है। प्रत्येक प्रकार के बँधे हुए कर्म के प्रदेशों की न्यूनता व अधिकता का यही मूल आधार है।

कर्मबन्ध

पूर्व में यह बताया जा चुका है कि इस ससार में ऐसा कोई स्थान नहीं, जहाँ कर्मवर्गणा के पुद्गल न हो। प्राणी मानसिक, वाचिक और कायिक प्रवृत्ति करता है और कपाय के उत्ताप से उत्तप्त होता है, अतः वह कर्मयोग्य पुद्गलों को सर्व दिशाओं से ग्रहण करता है। आगमों में स्पष्ट निर्देश है कि एकेन्द्रिय जीव व्याघात न होने पर छहों दिशाओं से कर्म ग्रहण करते हैं, व्याघात होने पर कभी तीन, कभी चार और कभी पाँच दिशाओं से ग्रहण करते हैं, किन्तु शेष जीव नियम से सर्व दिशाओं से पुद्गल ग्रहण करते हैं।^१ किन्तु क्षेत्र के सम्बन्ध में यह मर्यादा है कि जिस क्षेत्र में वह स्थित है उसी क्षेत्र में स्थित कर्म योग्य पुद्गलों को ग्रहण करता है। अन्यत्र स्थित पुद्गलों को नहीं।^२ यह

१ (क) सव्वजीवाण कम्म तु, सगहे छद्दिसागय ।

सव्वेसु वि पएमेसु सव्व सव्वेण वद्धग ॥

—उत्तराध्ययन ३२।१८

(ख) भगवती शतक १७ उद्दे० ४

२ (क) गेण्हति तज्जोग चिय रेणु पुरिसो जहा कयम्मगो ।

एगम्भेत्तोगाढ जीवो मव्वप्पएसेहि ॥

—विशेषावश्यक भाष्य गा० १९४१ पृ० ११७ द्वि० भा०

(ख) एगपएसोगाढ मव्वपएसेहि कम्मणो जोग ।

वधइ जहुत्तहेउ साइयमणाइय वावि ॥

—पंचसंग्रह—२८४

इच्छा होते हुए भी नहीं दिया जाता, अतः दानान्तराय कर्म के उदय क्षयोपशम का निर्णय बाह्य पदार्थों के आधार पर नहीं हो सकता। यह तो परिस्थितियों पर निर्भर है। परिस्थितियों का सम्बन्ध स्वयं के दानान्तराय कर्म से नहीं होता। दानान्तराय कर्म का सम्बन्ध अपनी भावनाओं से है किन्तु बाह्य पदार्थ या बाह्य परिस्थितियों से नहीं। बाह्य परिस्थितियाँ कर्मों के उदय-क्षयोपशम का निमित्त हो सकती हैं पर उपादान तो आन्तरिक ही होता है।

वस्तु विद्यमान हो, अवसर भी अनुकूल हो तथापि जिसके उदय से संप्राप्त करने की भावना ही उद्बुद्ध न हो वह लाभान्तराय है। प्राप्ति की इच्छा पैदा ही न होने देने का कार्य लाभान्तराय का है। भावना होने पर भी वस्तु की उपलब्धि होना या न होना अन्यान्य परिस्थितियों पर अवलम्बित है। देय वस्तु भी विद्यमान हो, दाता की भावना भी देने की हो, और लेने वाले की भी इच्छा हो तथापि अन्यान्य परिस्थितियों की प्रतिकूलता से अभीष्ट वस्तु संप्राप्त न होना। लाभान्तराय कर्म का कार्य प्राप्तकर्त्ता की आन्तरिक भावना का निरोध करना है न कि प्राप्य वस्तु की प्राप्ति में बाधक बनना। बाह्य वस्तु की प्राप्ति-अप्राप्ति का सम्बन्ध कर्म से प्रत्यक्ष नहीं है। कर्म का उदय-क्षयोपशम होने पर भी अनिवार्य रूप से बाह्य वस्तु की उपलब्धि-अनुपलब्धि नहीं होती। परिस्थितियों की अनुकूलता-प्रतिकूलता से उपलब्धि, अनुपलब्धि में परिवर्तन हो सकता है। लाभान्तराय कर्म का उदय न होने पर भी प्राप्ति क्रिया में विघ्न आ सकता है और उदय होने पर भी प्राप्ति क्रिया में बाधा नहीं आ सकती। वैसे ही भोगान्तराय और उपभोगान्तराय का सम्बन्ध आन्तरिक सम्मर्थ से है, बाह्य पदार्थ से नहीं। इसी तरह वीर्यान्तराय के सम्बन्ध में भी समझना चाहिए। तो इस प्रकार स्पष्ट है कि अन्तराय कर्म का सम्बन्ध बाह्य पदार्थों की उपलब्धि-अनुपलब्धि से नहीं अपितु आन्तरिक शक्तियों के हनन से है।

कर्मफल की तीव्रता-मन्दता

कर्मफल की तीव्रता और मन्दता का मूल आधार तन्निमित्तक कषायों की तीव्रता और मन्दता है। कषायों की तीव्रता जिस प्राणी में जितनी अधिक होगी उतना ही अशुभ कर्म प्रबल होगा और कषायों की मन्दता जिस प्राणी में जितनी अधिक होगी उसके पुण्यकर्म उतने ही प्रबल होंगे।

कर्मों के प्रदेश

प्राणी मानसिक, वाचिक और कायिक क्रियाओं से जितने कर्म-प्रदेशों का सग्रह करता है, वे प्रदेश नाना प्रकार के कर्मों में विभक्त होकर आत्मा के साथ वृद्ध हो जाते हैं। आठ कर्मों में आयु कर्म को सबसे कम हिस्सा प्राप्त होता है। नाम कर्म को व गोत्र कर्म को उससे कुछ अधिक हिस्सा मिलता है। नाम और गोत्र दोनों का हिस्सा बराबर होता है। उससे कुछ अधिक भाग ज्ञानावरणीय, दर्शनावरणीय और अन्तराय इन तीनों कर्मों को प्राप्त होता है। इन तीनों का हिस्सा समान रहता है। उससे अधिक भाग मोहनीय कर्म को मिलता है। सबसे अधिक भाग वेदनीय कर्म को मिलता है। इन प्रदेशों का पुन उत्तर-प्रकृतियों में विभाजन होता है। प्रत्येक प्रकार के बंधे हुए कर्म के प्रदेशों की न्यूनता व अधिकता का यही मूल आधार है।

कर्मबन्ध

पूर्व में यह बताया जा चुका है कि इस ससार में ऐसा कोई स्थान नहीं, जहाँ कर्मवर्गण के पुद्गल न हो। प्राणी मानसिक, वाचिक और कायिक प्रवृत्ति करता है और कषाय के उत्पाद से उत्तप्त होता है, अतः वह कर्मयोग्य पुद्गलों को सर्व दिशाओं से ग्रहण करता है। आगमों में स्पष्ट निर्देश है कि एकेन्द्रिय जीव व्याघात न होने पर छहों दिशाओं से कर्म ग्रहण करते हैं, व्याघात होने पर कभी तीन, कभी चार और कभी पाँच दिशाओं से ग्रहण करते हैं, किन्तु शेष जीव नियम से सर्व दिशाओं से पुद्गल ग्रहण करते हैं।^१ किन्तु क्षेत्र के सम्बन्ध में यह मर्यादा है कि जिस क्षेत्र में वह स्थित है उसी क्षेत्र में स्थित कर्म योग्य पुद्गलों को ग्रहण करता है। अन्यत्र स्थित पुद्गलों को नहीं।^२ यह

१ (क) सव्वजीवाण कम्म तु, सगहे छद्दिसागय ।

सव्वेसु वि पएसेसु सव्व सव्वेण वद्धग ॥

—उत्तराध्ययन ३२।१८

(ख) भगवती शतक १७ उद्दे० ४

२ (क) गेण्हति तज्जोग चिय रेणु पुरिसो जहा कयम्मगो ।

एगक्खेतोगाढ जीवो सव्वप्पएसेहि ॥

—विशेषावश्यक भाष्य गा० १६४१ पृ० ११७ द्वि० भा०

(ख) एगपएसोगाढ सव्वप्पएसेहि कम्मणो जोग ।

वधइ जहुत्तहेउ साइयमणाइय वावि ॥

—पंचसग्रह—२८४

भी विस्मरण नहीं होना चाहिये कि जितनी योगी की चंचलता तरतमता होगी उसी के अनुसार न्यूनाधिक रूप में जीव कर्मपुद्गलो ग्रहण करेगा। योगी की प्रवृत्ति मन्द होगी तो परमाणुओं की सख्या कम होगी। आगमिक भाषा में इसे ही प्रदेश-बन्ध कहते हैं। दूसरे शब्दों में कहा जाय तो आत्मा के असख्यात प्रदेश होते हैं, उन असख्य प्रदेशों एक-एक प्रदेश पर अनन्तानन्त कर्म-प्रदेशों का बन्ध होना प्रदेश-बन्ध है अर्थात् जीव के प्रदेशों और कर्म-पुद्गलों के प्रदेशों का परस्पर बन्ध होना प्रदेश-बन्ध है।^१

गणधर गौतम ने महावीर से पूछा—भगवन् ! क्या जीव अं पुद्गल अन्योन्य—एक-दूसरे से वद्ध, एक-दूसरे से स्पृष्ट, एक-दूसरे अवगाढ, एक-दूसरे में स्नेह-प्रतिवद्ध हैं और एक-दूसरे में एकमेक होव रहते हैं ?

उत्तर में महावीर ने कहा—हे गौतम ! हाँ, रहते हैं।

हे भगवन् ! ऐसा किस हेतु से कहते हैं ?

हे गौतम ! जैसे एक हृद हो, जल से पूण, जल से किनारे तक भरा हुआ, जल से लवालब, जल से ऊपरा उठा हुआ और भरे हुए घड़े की तरह स्थित। अब यदि कोई पुरुष उस हृद में एक बड़ी, सौ आस्रव-द्वार वाला सौ छिद्र वाली नाव छोड़े तो हे गौतम ! वह नाव उन आस्रव-द्वारों—छिद्रों द्वारा भरती-भरती जल से पूर्ण ऊपर तक भरी हुई, बढ़ते हुए जल से ढँक हुई होकर, भरे घड़े की तरह होगी या नहीं ?

हाँ भगवन् ! होगी।

हे गौतम ! उसी हेतु से मैं कहता हूँ कि जीव और पुद्गल परस्पर वद्ध, स्पृष्ट, अवगाढ और स्नेह-प्रतिवद्ध हैं और परस्पर एकमेक होकर रहते हैं।^२

यही आत्म-प्रदेशों और कर्म-पुद्गलों का सम्बन्ध प्रदेशबन्ध है।

१ (क) प्रदेशा कर्मपुद्गला जीवप्रदेशेष्वोत्प्रेता, तद्रूप कर्म प्रदेश कम।

—भगवती १।४।४० वृत्ति

(ख) प्रदेशो दलसचय।

(ग) नवतत्त्वसाहित्यसंग्रह अब० वृत्त्यादिसमेत नवतत्त्वप्रकरण गा० ७१ की वृत्ति

(घ) नवतत्त्वसाहित्यसंग्रह देवानन्दमूरिकृत सप्ततत्त्वप्रकरण अ० ८

योगी की प्रवृत्ति द्वारा ग्रहण किये गये कर्म-परमाणु ज्ञान को आवृत करना, दर्शन को आच्छन्न करना, सुख-दुःख का अनुभव कराना आदि विभिन्न प्रकृतियों के रूप में परिणत होते हैं। आत्मा के साथ वद्ध होने से पूर्व कर्मण वर्गणा के जो पुद्गल एकरूप थे, वद्ध होने के साथ ही उनमें नाना प्रकार के स्वभाव उत्पन्न हो जाते हैं। इसे आगम की भाषा में प्रकृति-बन्ध कहते हैं।^१

प्रकृतिबन्ध और प्रदेशबन्ध ये दोनों योगी की प्रवृत्ति में होते हैं।^२ केवल योगी की प्रवृत्ति से जो बन्ध होता है वह सूखी दीवार पर हवा के झौके के साथ आने वाली रेती के समान है। ग्यारहवे, बारहवे और तेरहवे गुणस्थान में कषायभाव के कारण कर्म का बन्धन इसी प्रकार का होता है। कषायरहित प्रवृत्ति से होने वाला कर्मबन्ध निर्वल अस्थायी और नाममात्र का होता है, इससे ससार नहीं बढ़ता।

योगी के साथ कषाय की जो प्रवृत्ति होती है उससे अमुक समय तक आत्मा से पृथक् होने की कालिक मर्यादा पुद्गलो में निर्मित होती है। यह काल मर्यादा ही आगम की भाषा में स्थितिबन्ध है। दूसरे शब्दों में कहा जाय तो आत्मा के द्वारा ग्रहण की गई ज्ञानावरण आदि कर्म-पुद्गलो की राशि कितने काल तक आत्म-प्रदेशों में रहेगी, उसकी मर्यादा स्थितिबन्ध है।^३

जीव के द्वारा ग्रहण की हुई शुभाशुभ कर्मों की प्रकृतियों का तीव्र, मन्द आदि विपाक अनुभागबन्ध है। कर्म के शुभ या अशुभ फल की तीव्रता या मन्दता रस है। उदय में आने पर कर्म का अनुभव तीव्र या मन्द कैसा होगा, यह प्रकृति प्रभृति की तरह कर्मबन्ध के समय ही नियत हो जाता है। इसे अनुभागबन्ध कहते हैं।^४

१ प्रकृति स्वभाव प्रोक्त ।

२ (क) जोगा पयडिपएस ।

—पचम कर्मग्रन्थ, गा० ६६

(ख) ठाणाङ्ग २।४।६६ टीका

३ स्थिति कालावधारणम् ।

४ (क) अनुभाग तेषामेव कर्मप्रदेशानां सवेद्यमानताविषयो रस तद्रूपकर्मोऽनुभाग-
कर्म ।

—भगवती १।४।४० वृत्ति

(ख) अनुभागो रसो ज्ञेय ।

(ग) विपाकोऽनुभाव ।

—तत्त्वार्थ० ८।२२

जिन कर्मों का आत्मा ने बन्ध कर लिया है वे अवश्य ही उदय में आते हैं, और जब उदय में आते हैं तब उनका फल भोगना पड़ता है। किन्तु अनुकूल निमित्त कारण न हो तो बहुत-से कर्म—प्रदेशों से ही उदय में आकर—फल दिये बिना ही पृथक् हो जाते हैं। जब तक फल देने का समय नहीं आता तब तक बद्ध कर्मों के फल की अनुभूति नहीं होती। कर्मों के उदय में आने पर ही उनके फल का अनुभव होता है। बन्ध और उदय के बीच का काल अवाधा काल कहलाता है। बँधे हुए कर्म यदि शुभ होते हैं तो उन कर्मों का विपाक सुखमय होता है। बँधे हुए कर्म यदि अशुभ होते हैं तो उदय में आने पर उन कर्मों का विपाक दुःखमय होता है।

उदय में आने पर कर्म अपनी मूलप्रकृति के अनुसार ही फल प्रदान करते हैं। ज्ञानावरणीय कर्म अपने अनुभाव—फल देने की शक्ति के अनुसार ज्ञान का आच्छादन करता है, दर्शनावरणीय कर्म दर्शन को आवृत करता है। इसी प्रकार अन्य कर्म भी अपनी प्रकृति के अनुसार तीव्र या मन्द फल प्रदान करते हैं। उनकी मूल प्रकृति में उलट-फेर नहीं होता।

पर उत्तर-प्रकृतियों के सम्बन्ध में यह नियम पूर्णतः लागू नहीं होता। एक कर्म की उत्तर-प्रकृति उसी कर्म की अन्य उत्तर-प्रकृति के रूप में परिवर्तित हो सकती है। जैसे मतिज्ञानावरणकर्म श्रुतज्ञानावरणकर्म के रूप में परिणत होता है। फिर उसका फल भी श्रुतज्ञानावरण के रूप में ही होगा। किन्तु उत्तर-प्रकृतियों में भी कितनी ही प्रकृतियाँ ऐसी हैं जो सजातीय होने पर भी परस्पर सक्रमण नहीं करती, जैसे दर्शनमोहनीय और चारित्रमोहनीय। दर्शनमोहनीय, चारित्रमोहनीय के रूप में और चारित्रमोहनीय दर्शनमोहनीय के रूप में सक्रमण नहीं करता। इसी प्रकार सम्यक्त्ववेदनीय और मिथ्यात्ववेदनीय उत्तर-प्रकृतियों का भी सक्रमण नहीं होता। आयुष्य की उत्तर-प्रकृतियों का भी परस्पर सक्रमण नहीं होता। जैसे नारक आयुष्य तिर्यच आयुष्य के रूप में या अन्य आयुष्य के रूप में नहीं बदल सकता। इसी प्रकार अन्य आयुष्य भी।^१

प्रकृति-सक्रमण की तरह बन्धनकालीन रस में भी परिवर्तन हो सकता

१ (क) उत्तरप्रकृतिषु सर्वाणि मूलप्रकृत्यभिन्नासु न तु मूलप्रकृतिषु सक्रमो विद्यते,
उत्तरप्रकृतिषु च दर्शनचारित्रमोहनीययोः सम्यग्मिथ्यात्ववेदनीयस्यायुष्यस्य

है। मन्दरस वाला कर्म बाद में तीव्ररस वाले कर्म के रूप में बदल सकता है और तीव्ररस, मन्दरस के रूप में हो सकता है।

गणधर गौतम ने महावीर से पूछा—भगवन् । अन्य यूथिक इस प्रकार कहते हैं कि 'सब जीव एवभूत-वेदना (जैसा कर्म बांधा है वैसे ही) भोगते हैं—यह किस प्रकार है ? महावीर ने कहा—गौतम । अन्य यूथिक जो इस प्रकार कहते हैं वह मिथ्या है। मैं इस प्रकार कहता हूँ कि कई जीव एवभूत-वेदना भोगते हैं और कई अन्-एवभूत-वेदना भी भोगते हैं। जो जीव किये हुए कर्मों के अनुसार ही वेदना भोगते हैं वे एवभूत-वेदना भोगते हैं और जो जीव किए हुए कर्मों से अन्यथा भी वेदना भोगते हैं, वे अन्-एवभूत-वेदना भोगते हैं।'

स्थानाङ्ग में चतुर्भङ्गी है—(१) एक कर्म शुभ है और उसका विपाक भी शुभ है, (२) एक कर्म शुभ है किन्तु उसका विपाक अशुभ है, (३) एक कर्म अशुभ है और उसका विपाक शुभ है, (४) एक कर्म अशुभ है और उसका विपाक भी अशुभ है।^२

(ख) अनुभवो द्विधा पवतंते स्वमुखेन परमुखेन च । सर्वासा मूलप्रकृतिना स्वमुखेनैवानुभव । उत्तरप्रकृतिना तुल्यजातीयाना परमुखेनापि भवति । आयुदशन-चारित्रमोहवर्जानाम् । न हि नरकायुमुंखेन तिर्यगायुमनुप्यायुर्वा विपच्यते । नापि दर्शनमोहश्चारिणमोहमुखेन चारित्रमोहो वा दशनमोहमुखेन ।

—तत्त्वार्थ ८।२२ सर्वार्थसिद्धि

(ग) तत्त्वार्थसूत्र ५० सुखलाल जी हिन्दी द्वि० स० पृ० २६३

मोक्षलूण आउय ललु, दसनमोह चरित्तमोह च ।

सेसाण पयडीण, उत्तरविहिसकमो भज्जो ॥

—विशेषावश्यक भाष्य गा० १६३८

१ भगवती ५।५

२ (क) स्थानाङ्ग ४।४।३१२

(ख) स्थानाङ्ग की तरह बौद्ध साहित्य में भी उल्लेख है—

(१) कितने ही कर्म ऐसे होते हैं जो कृष्ण होते हैं और कृष्ण-विपाकी होते हैं ।

(२) कितने ही कर्म ऐसे होते हैं जो शुक्ल होते हैं और शुक्ल विपाकी होते हैं ।

(३) कितने ही कर्म कृष्ण-शुक्ल मिश्र होते हैं और वैसे ही विपाक वाले होते हैं ।

(४) कितने ही कर्म अकृष्ण-शुक्ल होते हैं और अकृष्ण-शुक्ल विपाकी होते हैं ।

—अंगुत्तरनिकाय ४।२३२-२३३

जिज्ञासा हो सकती है कि इसका मूल कारण क्या है ? जैन कर्म-साहित्य समाधान करता है कि कर्म की विभिन्न अवस्थाएँ हैं । मुख्य रूप से उन्हें ग्यारह भेदों में विभक्त कर सकते हैं^१—(१) बन्ध, (२) सत्ता, (३) उद्वर्तन-उत्कर्ष, (४) अपवर्तन-अपकर्ष, (५) सक्रमण, (६) उदय, (७) उदीरणा, (८) उपशमन, (९) निघत्ति (१०) निकाचित और (११) अबाधा-काल ।

(१) बन्ध—आत्मा के साथ कर्म-परमाणुओं का सम्बन्ध होना, क्षीर-नीरवत् एकमेक हो जाना बन्ध है^२ । बन्ध के चार प्रकार हैं । इनका वर्णन पूर्व किया जा चुका है ।

(२) सत्ता—आबद्ध कर्म अपना फल प्रदान कर जब तक आत्मा से पृथक् नहीं हो जाते तब तक वे आत्मा से ही सम्बद्ध रहते हैं, इसे जैन दार्शनिकों ने सत्ता कहा है । दूसरे शब्दों में कहा जाय तो बन्ध होने और

१ (क) द्रव्यसंग्रह टीका गा० ३३

(ख) आत्म-मीमांसा—प० दलसुख मालवणिया, पृ० १२८

(ग) जैनदर्शन

(घ) श्री अमर मारती वर्ष १

२ (क) आत्मकर्मणोर योज्यप्रदेशानुप्रवेशात्मको बन्ध ।—तत्त्वार्थसूत्र १।४ सर्वार्थसिद्धि

(ख) वधश्च—जीवकर्मणो सश्लेष —उत्तराख्ययन २८।२४ नेमिचन्द्रोप टीका

(ग) वधन बन्ध सकपायत्वात् जीव कर्मणो-योग्यान् पुद्गलान् आदत्ते स बन्ध इति भाव । —स्थानाङ्ग १।४।६ टीका

(घ) सकपायतया जीव कर्मयोग्यास्तु पुद्गलान् ।

यदादत्ते स बन्ध म्याज्जीवात्वातन्म्यकारणम् ॥

—नवतत्त्वसाहित्यसंग्रह, सप्ततत्त्वप्रकरण गा० १३३

(ङ) वज्रदि कम्म जेण द्दु चेदणभावेण भावबन्धो सो,

कम्मादपदेसाणा अण्णोणपवेसण इदरो ।

—द्रव्यसंग्रह—२।३२, नमिचन्द्र सि० चक्रवर्ती

(च) द्रव्यता बन्धो निगडादिभिर्भावित कर्मणा । —ठाणाङ्ग १।४।६ टीका

(ख) ननु बन्धो जीवकर्मणो सयोगोऽभिप्रेत ।

(ज) मिथ्यात्वादिनिर्हेतुभि र्बन्धयोग्यवर्गणापुद्गलैरात्मन क्षीरनीरवद्वहाय पिण्ड-वद्धान्योन्यानुगमाभेदात्मक मन्धवो वध ।

—नवतत्त्वसाहित्यसंग्रह वृत्त्यादिममेत नवतत्त्वप्रकरणम्
गाथा ७१ की प्राकृत अवतृणि

फलोदय होने के बीच कर्म आत्मा में विद्यमान रहते हैं, वह मत्ता है। उस समय कर्मों का अस्तित्व रहता है, पर वे फल प्रदान नहीं करते।

(३) उद्वर्तन-उत्कर्ष—आत्मा के साथ आवद्ध कर्म की स्थिति और अनुभाग-बन्ध तत्कालीन परिणामों में प्रवहमान कषाय की तीव्र एवं मन्द-धारा के अनुरूप होता है। उसके पश्चात् की स्थिति-विशेष अथवा भाव-विशेष के कारण उस स्थिति एवं रस में वृद्धि होना उद्वर्तन-उत्कर्ष है।

(४) अपवर्तन-अपकर्ष—पूर्ववद्ध कर्म की स्थिति एवं अनुभाग को कालान्तर में नूतन कर्म-बन्ध करते समय न्यून कर देना अपवर्तन-अपकर्ष है। इस प्रकार उद्वर्तन-उत्कर्ष से विपरीत अपवर्तन-अपकर्ष है।

उद्वर्तन और अपवर्तन की प्रस्तुत विचारधारा यह प्रतिपादित करती है कि आवद्ध कर्म की स्थिति और इसका अनुभाग एकान्तत नियत नहीं है, उसमें अध्यवसायो की प्रबलता से परिवर्तन भी हो सकता है। कभी-कभी ऐसा होता है कि प्राणी अशुभ कर्म का वध करके शुभ कार्य में प्रवृत्त हो जाता है। उसका असर पूर्ववद्ध अशुभ कर्मों पर पड़ता है जिससे उस लम्बी कालमर्यादा और विपाक-शक्ति में न्यूनता हो जाती है। इसी प्रकार पूर्व श्रेष्ठ कार्य करके पश्चात् निकृष्ट कार्य करने से पूर्ववद्ध पुण्य कर्म की स्थिति एवं अनुभाग में मन्दता आ जाती है। सारांश यह है कि ससार को घटाने-बढ़ाने का आधार पूर्वकृत कर्म की अपेक्षा वर्तमान अध्यवसायो पर विशेष आधृत है।

(५) सक्रमण—एक प्रकार के कर्म परमाणुओं की स्थिति आदि का दूसरे प्रकार के कर्म-परमाणुओं की स्थिति आदि के रूप में परिवर्तित हो जाने की प्रक्रिया को सक्रमण कहते हैं। इस प्रकार के परिवर्तन के लिए कुछ निश्चित मर्यादाएँ हैं, जिनका उल्लेख पूर्व किया जा चुका है। सक्रमण के चार प्रकार हैं—(१) प्रकृति-सक्रमण, (२) स्थिति-सक्रमण, (३) अनुभाव-सक्रमण, (४) प्रदेश-सक्रमण।^१

(६) उदय—कर्म का फलदान उदय है। यदि कर्म अपना फल देकर निर्जीर्ण हो जाय तो फलोदय है और फल को दिये बिना ही नष्ट हो जाय तो प्रदेशोदय है।

(७) उदीरणा—नियत समय से पूर्व कर्म का उदय मे आना उदीरणा है। जैसे समय के पूर्व ही प्रयत्न से आम आदि फल पकाये जाते हैं वैसे ही साधना से आवद्ध कर्म का नियत समय से पूर्व भोग कर क्षय किया जा सकता है। सामान्यतः यह नियम है कि जिस कर्म का उदय होता है उसी के सजातीय कर्म की उदीरणा होती है।

(८) उपशमन—कर्मों के विद्यमान रहते हुए भी उदय मे आने के लिए उन्हें अक्षम बना देना उपशमन है। अर्थात् कर्म की वह अवस्था जिसमे उदय अथवा उदीरणा सम्भव नहीं किन्तु उद्वर्तन, अपवर्तन और सक्रमण की सभावना हो वह उपशमन है। जैसे अगारे को राख से इस प्रकार आच्छादित कर देना जिससे वह अपना कार्य न कर सके। वैसे ही उपशमन-क्रिया से कर्म को इस प्रकार दबा देना जिससे वह अपना फल नहीं दे सके। किन्तु जैसे आवरण के हटते ही अगारे जलाने लगते हैं, वैसे ही उपशमन भाव के दूर होते ही उपशान्त कर्म उदय मे आकर अपना फल देना प्रारम्भ कर देते हैं।

(९) निधत्ति—जिसमे कर्मों का उदय और सक्रमण न हो सके किन्तु उद्वर्तन-अपवर्तन की सभावना हो वह निधत्ति है।^१ यह भी चार प्रकार^२ का है। (१) प्रकृति-निधत्ति (२) स्थिति-निधत्ति (३) अनुभाव-निधत्ति (४) प्रदेश-निधत्ति।

(१०) निकाचित—जिसमे उद्वर्तन, अपवर्तन, सक्रमण एवं उदीरणा इन चारों अवस्थाओं का अभाव हो वह निकाचित है। अर्थात् आत्मा ने जिस रूप मे कर्म बाँधा है प्रायः उसी रूप मे भोगे बिना उसकी निर्जरा नहीं होती। वह भी प्रकृति, स्थिति, अनुभाग और प्रदेश रूप से चार प्रकार का है।^३

(११) अवाधाकाल—कर्म बँधने के पश्चात् अमुक समय तक किसी प्रकार फल न देने की अवस्था का नाम अवाध-अवस्था है। अवाधा-काल को जानने का प्रकार यह है कि जिस कर्म की स्थिति जितने मागगेपम की है उतने ही सौ वर्ष का उसका अवाधा काल होता है। जैसे ज्ञानावरणीय

१ कर्म प्रकृति गा० २

२ स्थानाग ४।२६६

३ स्थानाग ४।२६६

की स्थिति तीस कोटाकोटि सागरोपम की है तो अवाधाकाल तीस सौ (तीन हजार) वर्ष का है। भगवती मे अष्टकर्म प्रकृतियों का अवाधा काल बताया है^१ और प्रज्ञापना^२ मे अष्टकर्म प्रकृतियों की उत्तर-प्रकृतियों का भी अवाधाकाल उल्लिखित है, विशेष जिज्ञासुओं को मूल ग्रन्थ देखने चाहिए।

जैन कर्म साहित्य मे कर्मों की इन अवस्थाओं एव प्रक्रियाओं का जैसा विश्लेषण है वैसा अन्य दार्शनिकों के साहित्य मे दृग्गोचर नहीं होता। हाँ, योगदर्शन मे नियतविपाकी, अनियतविपाकी और आवायगमन के रूप मे कर्म की त्रिविध दशा का उल्लेख किया है। नियतविपाकी कर्म का अर्थ है—जो नियत समय पर अपना फल देकर नष्ट हो जाता है। अनियत-विपाकी कर्म का अर्थ है जो कर्म बिना फल दिये ही आत्मा से पृथक् हो जाते हैं और आवायगमन का अर्थ है एक कर्म का दूसरे मे मिल जाना। योग्यदर्शन की इन त्रिविध अवस्थाओं की तुलना क्रमशः निकाचित, प्रदेशोदय और सक्रमण के साथ की जाती है।

कर्म और पुनर्जन्म

पुनर्जन्म का अर्थ है—वर्तमान जीवन के पश्चात् का परलोक जीवन। परलोक जीवन किस जीव का कैसा होता है इसका मुख्य आधार उसका पूर्वकृत कर्म है। जीव अपने ही प्रमाद से भिन्न-भिन्न जन्मान्तर करते हैं^३ पुनर्जन्म कर्म-सगी जीवों के होता है।^४ अतीत कर्मों का फल हमारा वर्तमान जीवन है और वर्तमान कर्मों का फल हमारा भावी जीवन है। कर्म और पुनर्जन्म का अविच्छेद्य सम्बन्ध है।

आयुष्य-कर्म के पुद्गल-परमाणु जीव मे ऊँची-नीची, तिरछी-लम्बी और छोटी-बड़ी गति की शक्ति उत्पन्न करते हैं^५ इसी से जीव नए जन्म-स्थान मे जा उत्पन्न होता है।

भगवान् महावीर ने कहा—क्रोध, मान, माया और लोभ—ये पुन-

१ भगवती २।३

२ प्रज्ञापना २३।२।२१-२६

३ आचाराग १।२।६

४ भगवती २।५

५ स्थानाङ्ग ६।४०

(७) उदीरणा—नियत समय से पूर्व कर्म का उदय मे आना उदीरणा है। जैसे समय के पूर्व ही प्रयत्न से आम आदि फल पकाये जाते हैं वैसे ही साधना से आबद्ध कर्म का नियत समय से पूर्व भोग कर क्षय किया जा सकता है। सामान्यत यह नियम है कि जिस कर्म का उदय होता है उसी के सजातीय कर्म की उदीरणा होती है।

(८) उपशमन—कर्मों के विद्यमान रहते हुए भी उदय मे आने के लिए उन्हें अक्षम बना देना उपशमन है। अर्थात् कर्म की वह अवस्था जिसमे उदय अथवा उदीरणा सम्भव नहीं किन्तु उद्वर्तन, अपवर्तन और सक्रमण की सभावना हो वह उपशमन है। जैसे अगारे को राख से इस प्रकार आच्छादित कर देना जिससे वह अपना कार्य न कर सके। वैसे ही उपशमन-क्रिया से कर्म को इस प्रकार दबा देना जिससे वह अपना फल नहीं दे सके। किन्तु जैसे आवरण के हटते ही अगारे जलाने लगते हैं, वैसे ही उपशमन भाव के दूर होते ही उपशान्त कर्म उदय मे आकर अपना फल देना प्रारम्भ कर देते हैं।

(९) निधत्ति—जिसमे कर्मों का उदय और सक्रमण न हो सके किन्तु उद्वर्तन-अपवर्तन की सभावना हो वह निधत्ति है।^१ यह भी चार प्रकार^२ का है। (१) प्रकृति-निधत्ति (२) स्थिति-निधत्ति (३) अनुभाव-निधत्ति (४) प्रदेश-निधत्ति।

(१०) निकाचित—जिसमे उद्वर्तन, अपवर्तन, सक्रमण एव उदीरणा इन चारों अवस्थाओं का अभाव हो वह निकाचित है। अर्थात् आत्मा ने जिस रूप मे कर्म बाँधा है प्रायः उसी रूप मे भोगे बिना उसकी निर्जरा नहीं होती। वह भी प्रकृति, स्थिति, अनुभाग और प्रदेश रूप से चार प्रकार का है।^३

(११) अबाधाकाल—कर्म बाँधने के पश्चात् अमुक समय तक किसी प्रकार फल न देने की अवस्था का नाम अबाध-अवस्था है। अबाधा-काल को जानने का प्रकार यह है कि जिस कर्म की स्थिति जितने सागरोपम की है उतने ही सौ वर्ष का उसका अबाधा काल होता है। जैसे ज्ञानावरणीय

१ कर्म प्रकृति गा० २

२ स्थानाग ४।२६६

३ स्थानाग ४।२६६

की स्थिति तीस कोटाकोटि सागरोपम की है तो अवाधाकाल तीस मी (तीन हजार) वर्ष का है। भगवती में अष्टकर्म प्रकृतियों का अवाधा काल बताया है^१ और प्रज्ञापना^२ में अष्टकर्म प्रकृतियों की उत्तर-प्रकृतियों का भी अवाधाकाल उल्लिखित है, विशेष जिज्ञासुओं को मूल ग्रन्थ देखने चाहिए।

जैन कर्म साहित्य में कर्मों की इन अवस्थाओं एवं प्रक्रियाओं का जैसा विश्लेषण है वैसा अन्य दार्शनिकों के साहित्य में दृग्गोचर नहीं होता। हाँ, योगदर्शन में नियतविपाकी, अनियतविपाकी और आवायगमन के रूप में कर्म की त्रिविध दशा का उल्लेख किया है। नियतविपाकी कर्म का अर्थ है—जो नियत समय पर अपना फल देकर नष्ट हो जाता है। अनियत-विपाकी कर्म का अर्थ है जो कर्म बिना फल दिये ही आत्मा से पृथक् हो जाते हैं और आवायगमन का अर्थ है एक कर्म का दूसरे में मिल जाना। योग्यदर्शन की इन त्रिविध अवस्थाओं की तुलना क्रमशः निकाचित, प्रदेशोदय और सक्रमण के साथ की जाती है।

कर्म और पुनर्जन्म

पुनर्जन्म का अर्थ है—वर्तमान जीवन के पश्चात् का परलोक जीवन। परलोक जीवन किस जीव का कैसा होता है इसका मुख्य आधार उसका पूर्वकृत कर्म है। जीव अपने ही प्रमाद से भिन्न-भिन्न जन्मान्तर करते हैं^३ पुनर्जन्म कर्म-सगी जीवों के होता है।^४ अतीत कर्मों का फल हमारा वर्तमान जीवन है और वर्तमान कर्मों का फल हमारा भावी जीवन है। कर्म और पुनर्जन्म का अविच्छेद्य सम्बन्ध है।

आयुष्य-कर्म के पुद्गल-परमाणु जीव में ऊँची-नीची, तिरछी-लम्बी और छोटी-बड़ी गति की शक्ति उत्पन्न करते हैं^५ इसी से जीव नए जन्म-स्थान में जा उत्पन्न होता है।

भगवान् महावीर ने कहा—क्रोध, मान, माया और लोभ—ये पुन-

१ भगवती २।३

२ प्रज्ञापना २३।२।२१-२६

३ आचाराग १।२।६

४ भगवती २।५

५ स्थानाङ्ग ६।४०

जन्म के मूल को पोषण करने वाले है ।^१ गीता में कहा गया—जैसे फटे हुए कपड़े को छोड़कर मनुष्य नया कपड़ा पहनता है वैसे ही पुराने शरीर को छोड़कर प्राणी मृत्यु के पश्चात् नए शरीर को धारण करता है ।^२ यह आवर्तन प्रवृत्ति से होता है ।^३ तथागत बुद्ध ने अपने पैर में चुभने वाले तीक्ष्ण काँटे को पूर्वजन्म में किये हुए प्राणी-वध का विपाक कहा ।^४

नवजात शिशु के हर्ष, भय, शोक आदि होते हैं । उसका मूलकारण पूर्वजन्म की स्मृति है ।^५ जन्म लेते ही वच्चा माँ का स्तन-पान करने लगता है, यह पूर्वजन्म में किये हुए आहार के अभ्यास से ही होता है ।^६ जैसे एक युवक का शरीर बालक शरीर की उत्तरवर्ती अवस्था है वैसे ही बालक का शरीर पूर्वजन्म के बाद में होने वाली अवस्था है ।^७ नवोत्पन्न शिशु में जो सुख-दुःख का अनुभव होता है वह भी पूर्वअनुभवयुक्त होता है । जीवन के प्रति मोह और मृत्यु के प्रति जो भय है वह भी पूर्ववद्ध सस्कारों का परिणाम है । यदि पहले के जन्म में उसका अनुभव नहीं होता तो सद्यजात प्राणी में ऐसी वृत्तियाँ प्राप्त नहीं हो सकती थी । इस प्रकार अनेक युक्तियाँ देकर भारतीय चिन्तकों ने पुनर्जन्म सिद्ध किया है ।

कर्म की सत्ता स्वीकार करने पर उसके फलरूप परलोक या पुनर्जन्म की सत्ता भी स्वीकार करनी पड़ती है । जिन कर्मों का फल वर्तमान भव में प्राप्त नहीं होता उन कर्मों के भोग के लिए पुनर्जन्म मानना आवश्यक है । पुनर्जन्म और पूर्वभव न माना जायेगा तो कृतकर्म का निर्हेतुक विनाश और अकृतकर्म का भोग मानना पड़ेगा । ऐसी स्थिति में कर्म-व्यवस्था दूषित हो जायेगी । इन दोषों के परिहार हेतु ही कर्मवादियों ने पुनर्जन्म की सत्ता स्वीकार की है ।

१ दशर्वकालिक ८।३६

२ गीता २।२२

३ गीता ८।२६

४ इत एकनवतिकल्पे शक्त्या मे पुरुषो हत ।
तेन कर्म विपाकेन पादे विद्धोऽस्मि मिश्रव ॥

५ न्यायसूत्र ३।१।११

६ न्यायसूत्र ३।१।१२

७ बाल शरीर देह तरपुण्व इदिया इमत्तामो ।

जुवदेहो बालादिव स जस्स देहो स देहिति ॥

पाश्चात्य दार्शनिक भी इस मन्वन्ध में मौन नहीं रहे हैं। प्राचीन दार्शनिक प्लेटो ने कहा—‘आत्मा सदा अपने लिए नये-नये वस्त्र बुनती है तथा आत्मा में एक ऐसी नैसर्गिक शक्ति है जो ध्रुव रहेगी और अनेक बार जन्म लेगी।’^१

आधुनिक दार्शनिक शोपनहार के शब्दों में पुनर्जन्म निसदिग्ध तत्त्व है। जैसे—“मैंने यह भी निवेदन किया कि जो कोई पुनर्जन्म के वागे में पहले-पहल सुनता है उसे भी वह स्पष्ट रूपेण प्रतीत हो जाता है।”^२

जैन कर्म साहित्य में समस्त ससारी जीवों का समावेश चार गतियों में किया गया है। मनुष्य, तिर्यच, नारक और देव। वर्तमान जीवन का आयुष्य पूर्ण होने पर जीव अपने गति नाम कर्म के अनुसार इन चार गतियों में से किसी एक गति में उत्पन्न होता है। मृत्यु और जन्म के बीच का समय अन्तर-काल कहलाता है। उसका परिमाण एक, दो, तीन या चार समय तक का है। अन्तर-काल में स्थूल शरीर नहीं होता है। स्थूल शरीर रहित आत्मा गति करती है। उस गति का नाम ‘अन्तराल गति’ है। वह ऋजु और वक्र के रूप में दो प्रकार की है। मृत्यु-स्थान से यदि जन्म लेने का स्थान सरल रेखा में होता है तो वहाँ पर आत्मा की गति ऋजु होती है। यदि वह विषम रेखा में होता है तो गति वक्र होती है। ऋजु गति में केवल एक समय लगता है। उसमें आत्मा को किञ्चित् मात्र भी नूतन प्रयास नहीं करना पड़ता क्योंकि जब वह पहले का शरीर छोड़ता है तब उसे पहले के शरीर का वेग प्राप्त होता है, वह तो धनुष से छूटे हुए बाण के समान सीधे ही नये जन्म-स्थान पर पहुँच जाता है। वक्रगति में घुमाव करना पड़ता है। उसके लिए अन्य प्रयत्न की आवश्यकता होती है। जहाँ पर घुमाव का स्थान आता है वहाँ पर पूर्व देह-जनित वेग मन्द हो जाता है और उसके पास जो सूक्ष्म कर्मण शरीर है उससे वह जीव नया प्रयत्न करता है। एक घुमाव वाली वक्र गति में दो समय लगते हैं। दो घुमाव वाली में तीन समय

१ The soul always weaves her garment a-new—“The soul has a natural strength which will hold out and be born many times

२ I have also remarked that it is atonce obvious to every one who hears of it (rebirth) for the first time

और तीन घुमाव वाली मे चार समय लगते हैं। इसका मूल कारण लोक सस्थान है। सामान्य रूप से लोक ऊर्ध्व, अध, तिर्यग्—इन तीन भागो मे और जीवोत्पत्ति की दृष्टि से त्रस-नाडी और स्थावर नाडी, इन भागो मे विभक्त है।

द्विसामयिक गति इस प्रकार होती है—ऊर्ध्वलोक की पूर्व दिशा से, अधोलोक की पश्चिम दिशा मे उत्पन्न होने वाले जीव की गति एक वक्रा द्विसामयिकी होती है। प्रथम समय मे समश्रेणी से जीव गमन करता हुआ अधोलोक मे जाता है और दूसरे समय मे तिर्यग्वर्ती अपने उत्पत्ति-क्षेत्र मे पहुँच जाता है।

त्रिसामयिक गति इस प्रकार होती है—ऊर्ध्व दिशावर्ती अग्निकोण से अधोदिशावर्ती वायव्य कोण मे उत्पन्न होने वाले जीव की गति द्विवक्रा त्रिसामयिकी होती है। प्रथम समय मे जीव समश्रेणी से गति करता हुआ नीचे जाता है, द्वितीय समय मे तिरछा चलकर पश्चिम दिशा मे और तृतीय समय मे तिरछा चलकर वायव्य कोण मे अपने जन्म-स्थान पर पहुँचता है।

चतु सामयिकी गति इस प्रकार होती है—स्थावर-नाडी गत अधो-लोक की विदिशा के इस पार से उस पार की स्थावर नाडी गत ऊर्ध्वलोक की दिशा मे पैदा होने वाले जीव की 'त्रिवक्रा चतु सामयिकी' गति होती है। एक समय अधोवर्ती विदिशा से दिशा मे पहुँचने मे, दूसरा समय त्रस-नाडी मे प्रवेश करने में, तीसरा समय ऊर्ध्वगमन में और चौथा समय त्रस-नाडी से निकलकर उस पार स्थावर नाडी-गत उत्पत्ति-स्थान तक पहुँचने में लगता है। आत्मा यह गति सूक्ष्म शरीर से करती है और फिर स्थूल शरीर में प्रवेश नहीं करती किन्तु स्थूल शरीर का स्वयं निर्माण करती है।

वर्म सिद्धान्त के अनुसार जब जीव एक शरीर को छोड़कर अन्य शरीर धारण करने वाला होता है, तब आनुपूर्वी नाम कर्म उसे अपने स्थान पर पहुँचा देता है। आनुपूर्वी नाम कर्म के लिए 'नासा-रज्जु' अर्थात् 'नाथ' का दृष्टान्त दिया गया है। जिस प्रकार एक बैल को इधर-उधर ले जाने के लिए 'नाथ' की सहायता अपेक्षित होती है उसी प्रकार जीव को एक गति से दूसरी गति में पहुँचने के लिए आनुपूर्वी नाम कर्म की सहायता की आवश्यकता रहती है। ऋजुगति के लिए अग्नपर्वी की आवश्यकता नहीं होती किन्तु

वक्रगति के लिए उसकी आवश्यकता होती है। गत्यन्तर के समय जीव के साथ तेजस और कर्मण ये दो शरीर होते हैं। औदारिक, वैक्रिय आदि शरीर का निर्माण वहाँ पर पहुँचने के पश्चात् होता है।

प्रश्न यह है कि अन्तराल गति में स्थूल शरीर नहीं होता और स्थूल शरीर के अभाव में आँख, कान आदि इन्द्रियाँ भी नहीं होती, ऐसी स्थिति में जीव का जीवत्व किस प्रकार रहेगा ? कम से कम एक इन्द्रिय तो ज्ञान-मात्रा के लिए आवश्यक है। जिसमें एक भी इन्द्रिय नहीं वह प्राणी किस प्रकार ?

इस प्रश्न का समाधान भगवती में अनेकान्त दृष्टि से किया गया है—

गौतम ने जिज्ञासा प्रस्तुत की—भगवन् ! एक जन्म से दूसरे जन्म में व्युत्क्रम्यमाण जीव स-इन्द्रिय होता है या अन्-इन्द्रिय होता है।

समाधान करते हुए भगवान ने कहा—गौतम ! द्रव्येन्द्रिय की अपेक्षा से जीव अन्-इन्द्रिय व्युत्क्रान्त होता है और लब्धीन्द्रिय की अपेक्षा स-इन्द्रिय।

साराश यह है कि अन्तराल गति में त्वचा, नेत्र आदि सहायक इन्द्रियाँ नहीं होती हैं किन्तु ज्ञानेन्द्रिय होती हैं जिससे उसे स्व-सवेदन का अनुभव होता है।

कर्म-बन्धन से मुक्ति का उपाय

भारतीय कर्म साहित्य में जैसे कर्मबन्ध और उसके कारणों का विस्तार से निरूपण है उसी प्रकार उन कर्मों से मुक्त होने का साधन भी प्रतिपादित किया गया है। आत्मा नित नये कर्मों का बन्धन करता है, पुराने कर्मों को भोग कर नष्ट करता है। ऐसा कोई समय नहीं है जिस समय वह कर्म नहीं बाँधता हो। तब प्रश्न हो सकता है कि वह कर्मों से मुक्त कैसे होगा ? उत्तर है—तप और साधना से। जैसे खान में सोना और मिट्टी दोनों एकमेक होते हैं, किन्तु ताप आदि के द्वारा जैसे उन्हें अलग-अलग कर दिया जाता है, वैसे ही आत्मा और कर्मों को भी सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र्य से पृथक् किया जाता है। जैनदर्शन ने एकान्त रूप से न्याय-वैशेषिक, सांख्य, वेदान्त, महायान (बौद्ध) की तरह ज्ञान को प्रमुखता नहीं दी है और न एकान्त रूप से मीमांसकदर्शन की तरह क्रिया-काण्ड पर ही बल दिया है। किन्तु ज्ञान

और क्रिया इन दोनों के समन्वय को ही मोक्ष-मार्ग माना है ।^१ चारित्र्ययुक्त अल्पज्ञान भी मोक्ष का हेतु है और विराट् ज्ञान भी, यदि चारित्र्य रहित है तो मोक्ष का कारण नहीं है ।^२ आचार्य भद्रबाहु के शब्दों में चारित्र्यहीन श्रुतवेत्ता चन्दन का भार ढोने वाले गधे के समान है ।^३ सारांश यह है कि सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र्य मोक्ष का हेतु है । जहाँ ये दोनों सम्यक् होते हैं वहाँ सम्यग्दर्शन अवश्य होता है । अतः आचार्यों ने तीनों को मोक्ष का मार्ग कहा है ।^४ आगमों में ज्ञान, दर्शन, चारित्र्य और तप को मोक्ष-मार्ग रूप में स्वीकार किया है ।^५ किन्तु यह शाब्दिक अन्तर है, वास्तविक नहीं । कहीं पर दर्शन को ज्ञान के अन्तर्गत गिनकर ज्ञान और क्रिया को मोक्ष का कारण बताया है, और कहीं पर तप को चारित्र्य में गणित कर ज्ञान, दर्शन, और चारित्र्य को मोक्षमार्ग कहा है ।

बद्ध कर्मों से मुक्त होने के लिए सर्वप्रथम साधक सवर की साधना से नवीन कर्मों के आगमन को रोकता है ।^६ आचार्य श्री हेमचन्द्र के शब्दों

१ सुयनाणम्मि वि जीवो, वट्टन्तो सो न पाउणइ मोक्ख ।

जो तब-सजममइए, जोगे न चएइ वोढु जे ॥

—आवश्यक निर्युक्ति गा० ६४

२ अप्पपि सुयमहीय, पयासय होइ चरणजुत्तस्स ।

एककोऽपि जह पईवो, सच्चक्खुयस्स पयासेइ ॥ —आवश्यक निर्युक्ति गा० ६६

३ जहा खरो चन्दणमारवाही,

भारस्सभागी न हु चदणस्स ।

एव खु नाणी चरणेण हीणो,

नाणस्स भागी न हु सुगईए ।

—आवश्यक निर्युक्ति गा० १००

४ (क) सम्यग्दर्शनज्ञानचारित्र्याणि मोक्षमार्ग ।

—तत्त्वार्थसूत्र १।१

(ख) नाण पयासय सोहओ तवो, सजमो य गुत्तिकरो ।

तिण्हपि समाओगे, मोक्खो जिणसासणे भणिओ ॥

—आवश्यक निर्युक्ति गा १०३

५ नाण च दसण चेव, चरित्त च तवो तहा ।

एस मग्गु त्ति पन्नत्तो, जिणोहि वरदसिहि ॥

नाण च दसण चेव, चरित्त च तवो तहा ।

एयमग्गमणुप्पत्ता, जीवा गच्छन्ति सोग्गइ ॥

—उत्तराध्ययन अ० २८ गा० २-३

६ शुभाशुभकर्मणिमद्वाररूप आसव । आसवनिरोधलक्षण सवर ।

—तत्त्वार्थ० १।४ सर्वायंसिद्धि

मे—“जिस तरह चौराहे पर स्थित बहु-द्वार वाले गृह में द्वार वन्द न होने पर निश्चय ही रज प्रविष्ट होती है और चिकनाई के योग से वही चिपक जाती है, और यदि द्वार वन्द हो तो रज प्रविष्ट नहीं होती और न चिपकती है, वैसे ही योगादि आस्रवों को सर्वत अवरुद्ध कर देने पर सवृत जीव के प्रदेशों में कर्मद्रव्य का प्रवेश नहीं होता ।”

“जिस तरह तालाब में सर्वद्वारों से जल का प्रवेश होता है, पर द्वारों को प्रतिरुद्ध कर देने पर थोड़ा भी जल प्रविष्ट नहीं होता, वैसे ही योगादि आस्रवों को सर्वत अवरुद्ध कर देने पर सवृत जीव के प्रदेशों में कर्मद्रव्य का प्रवेश नहीं होता है ।”

“जिस तरह नौका में छिद्रों से जल प्रवेश पाता है और छिद्रों को रोक देने पर थोड़ा भी जल प्रविष्ट नहीं होता, वैसे ही योगादि आस्रवों को सर्वत अवरुद्ध कर देने पर सवृत जीव के प्रदेशों में कर्मद्रव्य का प्रवेश नहीं होता ।”

इस प्रकार साधक सवर से आगन्तुक कर्मों को रोकने के साथ-साथ निर्जरा की साधना से पूर्वसंचित कर्मों को क्षय करता है ।^२ कर्मों का एक देश से आत्मा से छूटना निर्जरा है^३ और जब सम्पूर्ण कर्मों को सर्वतोभावेन

- १ यथा चतुष्पथस्थस्य, बहुद्वारस्य वेश्मन ।
 अनावृतेषु द्वारेषु, रज प्रविशति ध्रुवम् ॥
 प्रविष्ट स्नेहयोगान्ध, तन्मयत्वेन बध्यते ।
 न विशेषेण च बध्येत, द्वारेषु स्थगितेषु च ॥
 यथा वा सरसि क्वापि, सर्वद्वारैर्विशोज्जलम् ।
 तेषु तु प्रतिरुद्धेषु प्रविशेन्न मनागपि ॥
 यथा वा यानपात्रस्य, मध्ये रन्ध्रैर्विशोज्जलम् ।
 कृते रन्ध्रपिघाने तु, न स्तोकमपि तद्विशेत् ॥
 योगादिष्वास्रवद्वारेष्वेव रुद्धेषु सर्वत ।
 कर्मद्रव्यप्रवेशो न, जीवे सवरशालिनि ॥

—नवतत्त्वसाहित्यसंग्रह श्री हेमचन्द्र सूरिकृत
 सप्ततत्त्वप्रकरणम् ११८-१२२

२ नाणेण जाणई मावे, दसणेण य सहहे ।

चरित्तेण निगिण्हाइ, तवेण परिसुज्झई ॥

३ एकदेशकर्मसंक्षयलक्षणा निर्जरा ।

—उत्तरा० २८।३५

—तत्त्वार्थ १।४ सर्वार्थसिद्धि

नष्ट कर देता है तब आत्मा सिद्ध, बुद्ध और मुक्त हो जाता है^१ जब आत्मा एक बार पूर्ण रूप से कर्मों से विमुक्त हो जाता है तो फिर वह कभी कर्म-बद्ध नहीं होता। क्योंकि उस अवस्था में कर्म-बन्ध के कारणों का सर्वथा अभाव हो जाता है। जैसे बीज के जल जाने पर उससे पुनः अकुर की उत्पत्ति नहीं होती वैसे ही कर्म रूपी बीज के सम्पूर्ण जल जाने पर ससार रूपी अकुर की उत्पत्ति नहीं होती।^२ इससे स्पष्ट है कि जो आत्मा कर्मों से बँधा हो, वह एक दिन उनसे मुक्त भी हो सकता है।

अपूर्व देन

कर्मवाद का सिद्धान्त भारतीयदर्शन की और विशेष रूप से जैन-दर्शन की विश्व को एक अपूर्व और अलौकिक देन है। इस सिद्धान्त ने मानव को अनुकूल और प्रतिकूल परिस्थिति में दीपक को लौ की तरह नहीं अपितु ध्रुव की तरह अटल रहने की प्रेरणा दी है। जन-जन के मन में से श्वानवृत्ति को हटाकर सिंहवृत्ति जागृत की है। कर्मवाद की महत्ता के सम्बन्ध में एतदर्थ ही डाक्टर मेक्समूलर ने कहा है—

“यह तो निश्चित है कि कर्ममत का असर मनुष्य जीवन पर बेहद हुआ है। यदि किसी मनुष्य को यह मालूम पड़े कि वर्तमान अपराध के सिवाय भी मुझको जो कुछ भोगना पड़ता है, वह मेरे पूर्वजन्म के कर्म का ही फल है, तो वह पुराने कर्म को चुकाने वाले मनुष्य की तरह शान्त भाव से उस कष्ट को सहन कर लेगा और वह मनुष्य इतना भी जानता हो कि सहनशीलता से पुराना कर्म चुकाया जा सकता है तथा उसी से भविष्य के लिए नीति की समृद्धि इकट्ठी की जा सकती है तो उसको भलाई के रास्ते पर चलने की प्रेरणा आप ही आप होगी। अच्छा या बुरा कोई भी कर्म नष्ट नहीं होता, यह नीतिशास्त्र का मत और पदार्थशास्त्र का बल-संरक्षण सम्बन्धी मत समान ही है। दोनों मतों का आशय इतना ही है कि किसी का नाश नहीं होता। किसी भी नीतिशिक्षा के अस्तित्व के सम्बन्ध में

१ (क) कृत्स्नकर्मक्षयो मोक्षः ।

—तत्त्वार्थ ०.१.०।३

(ख) मोक्षस्य न हि वासोऽस्ति न ग्रामान्तरमेव च ।

अज्ञान-हृदय ग्रन्थिनाशो, मोक्ष इति स्मृतः ॥ —शिवगीता १३—३२

२ दग्धे बीजे यथात्यन्तः, प्रादुर्भवति नाकुरः ।

कर्मबीजे तथा दग्धे, न रोहति ।

कितनी ही शका क्यों न हो पर यह निर्विवाद सिद्ध है कि कर्ममत सबसे अधिक जगह माना गया है। उससे लाखों मनुष्यों के कष्ट कम हुए हैं और उसी मत से मनुष्यों को वर्तमान सकट भेलने की शक्ति पैदा करने तथा भविष्य-जीवन को सुधारने में उत्तेजन मिला है।^१

जो सत्य के अन्वेषी सुधी और धैर्यवान् पाठक है उन्हें यह सत्य-तथ्य अनुभव हुए बिना नहीं रहेगा कि भारतीयदर्शन का कर्मवाद सिद्धान्त अद्भुत, अनन्य और अपराजेय है। इस वैज्ञानिक युग में भी यह एक चिरन्तन ज्योति के रूप में मानव-मात्र के पथ को आलोकित कर सकता है।

चम ८

[जैनदर्शन और विश्वदर्शन]

- विश्वदर्शन एक अनुचिन्तन
- जैनदर्शन और बौद्धदर्शन
- जैनदर्शन और सांख्यदर्शन
- जैनदर्शन और वेदान्त
- जैनदर्शन की विश्व को देन

□ विश्वदर्शन : एक अनुचिन्तन

- भारतीयदर्शन
- वैदिकदर्शन
- चार्वाकदर्शन
- जैनदर्शन
- बौद्धदर्शन
- साह्य और योगदर्शन
- न्याय और वैशेषिकदर्शन
- मीमांसा और वेदान्त दर्शन
- यूनानीदर्शन
- अरबोदर्शन
- सूफिसम्प्रदाय;
- यूरोपीयदर्शन
- भारतीयदर्शन में नया युग

विश्वदर्शन • एक अनुचिन्तन

भारतीयदर्शन

भारतीयदर्शन की विचारधारा मूल रूप में एक होने पर भी विकास की दृष्टि से उसको दो भागों में विभक्त किया गया है—वैदिक विचारधारा और अवैदिक विचारधारा। दूसरे शब्दों में कहे तो पोथीवादी विचारधारा और अनुभववादी विचारधारा। वैदिक-परम्परा वेदों को अपौरुषेय और ईश्वरवाणी मानती है, साथ ही वेद को अनादि भी स्वीकार करती है—यह पोथीवादी विचारधारा है। दूसरी अनुभववादी विचारधारा है। जैनदर्शन के जिन और बौद्धदर्शन के बुद्ध ने जो स्वयं अनुभव किया, उस अनुभूति की अभिव्यक्ति ही जैनदर्शन और बौद्धदर्शन है। चार्वाकदर्शन भी प्रत्यक्ष अनुभव को महत्त्व देता है। इस प्रकार ये अनुभववादी दर्शन हैं। प्रश्न यह है कि जैनदर्शन में सर्वज्ञ को महत्त्व दिया गया है। सर्वज्ञ की वाणी प्रमाण-भूत मानी गई है, अतः वैदिकदर्शन के समान जैनदर्शन भी पोथीवादी दर्शन है ?

उत्तर में निवेदन है कि जैन-परम्परा यह मानती है कि प्रत्येक तीर्थ-कर अपने अनुभव (आत्मानुभव) के आधार पर ही उपदेश देते हैं। यही कारण है कि भगवान् पार्श्व और महावीर के शासन में अन्तर है। इस आधार से कहा जा सकता है कि जैनदर्शन पोथीवादी नहीं किन्तु अनुभववादी दर्शन है। वेददर्शन, उपनिषद्दर्शन और गीतादर्शन, ये पोथीवादी दर्शन हैं और चार्वाकदर्शन, बौद्धदर्शन और जैनदर्शन ये अनुभववादी दर्शन हैं। पाश्चात्य दार्शनिकों ने भारतीयदर्शन का विभाजन दूसरे प्रकार से भी किया है। आस्तिकदर्शन और नास्तिकदर्शन। आस्तिकदर्शन में वेद से सम्बन्धित उपनिषद् और गीता के साथ ही सांख्य और योग, वैशेषिक और न्यायदर्शन एवं पूर्व-मीमांसा और उत्तर-मीमांसा दर्शनों का समावेश किया गया है। नास्तिकदर्शनों में चार्वाक, जैन और बौद्धदर्शनों का समावेश किया है। इसी क्रम को दत्तचटर्जी, यदुनाथ सिन्हा, सुरेन्द्र नाथ गुप्त आदि आधुनिक भारतीय दर्शन लेखकों ने भी अपनाया है।

वैदिकदर्शन

भारतीयदर्शन का प्रारम्भ वैदिक युग से माना जाता है। वेदों में ऋग्वेद सबसे प्राचीन है। वेदकालीन दर्शन का तात्पर्य है, भारत का वह दर्शन जिसमें मानवों का मन और मस्तिष्क जगत् के रहस्यों का पता लगाना चाहता था कि वस्तुतः जगत् का मूल क्या है? ऋग्वेद, यजुर्वेद, और सामवेद में दर्शन की अपेक्षा जिज्ञासा अधिक है। उस युग का मानव यह जानना चाहता था कि सूर्य, चन्द्र, आकाश, जल और पृथ्वी आदि क्या हैं? जैमिनि ऋषि के अनुसार वेद—मन्त्र और ब्राह्मण इन दो भागों में विभक्त हैं। मन्त्रों का संग्रह संहिता है। ऋक्, यजु, साम और अथर्वन् की अपनी-अपनी संहिताएँ हैं जो अनेक शाखाओं और उपशाखाओं में विभक्त हैं। इन संहिताओं में देवताओं की प्रार्थनाएँ ही मुख्य रूप से की गई हैं। इस विभाग में आत्मा की जिज्ञासा का अभाव है। विशेष रूप से प्रकृति-दर्शन ही उपलब्ध होता है।

वेदों के पश्चात् उपनिषद् युग आता है। इस युग में मानव बहिर्मुख से अन्तर्मुख हो जाता है। वैदिककाल में विश्व के मूल कारण को अन्वेषणा भौतिक वस्तुओं से प्रारम्भ हुई थी। वह उपनिषद् काल में आत्मा और ब्रह्म तक पहुँच गई। यह सत्य है कि वैदिक युग का बहु-देववादी दर्शन उपनिषद् में आकर एकत्ववादी हो गया। यह एकत्व ब्रह्म में पहुँचकर पर्यवसन्न हो गया। उपनिषदों में काव्यात्मक शैली में आत्मा, ब्रह्म, माया, पुनर्जन्म आदि, आध्यात्मिक भावों का विश्लेषण सुन्दर रूप से किया गया है। उपनिषदों की सख्या के सम्बन्ध में विद्वानों में एक मत नहीं है। आचार्य शंकर ने जिन ग्यारह उपनिषदों पर भाष्य लिखे हैं, वे प्राचीनतम माने जाते हैं। ये उपनिषदों की सख्या एक सौ आठ है। उपनिषद्दर्शन के अन्त में महाकाव्य काल आता है। उस युग का सबसे श्रेष्ठ ग्रन्थ गीता है। गीता में ज्ञान-योग, कर्म-योग और भक्ति-योग का सुन्दर समन्वय है। गीता में अनासक्ति योग का जो वर्णन है, वह बहुत ही सुन्दर और व्यावहारिक है।

चार्वाकदर्शन

भारतीयदर्शनों में चार्वाकदर्शन एकान्त रूप से भौतिकवादी दर्शन है। इस दर्शन का लक्ष्य भौतिक सुख है। वह भूत और भविष्य की घोर उपेक्षा कर केवल वर्तमान को महत्त्व देता है। यही कारण है कि वह केवल

प्रत्यक्ष प्रमाण को ही मानता है। प्रत्यक्ष प्रमाण के अतिरिक्त वह सभी का निषेध करता है। उसका यह वज्र आघोष है कि 'जब तक जीओ सुख पूर्वक जीओ, ऋण करके भी धी पीओ, जब शरीर भस्म हो जायेगा तब कोई भी चीज नहीं बचेगी जो पुन जन्म धारण कर सके।' वह आत्मा नामक तत्त्व को नहीं मानता है। आत्मा चार भूतो के अतिरिक्त कोई स्वतन्त्र वस्तु नहीं है। चार भूतो का संयोग ही जीवन है और चार भूतो का विसर जाना ही मृत्यु है। भूतो का सम्यक् प्रकार से उपयोग करना, खूब आनन्द लूटना यही इस दर्शन के अनुसार जीवन का लक्ष्य है।

जैनदर्शन

जैनदर्शन का प्रमुख उद्देश्य है—आत्मा दुःख से मुक्त होकर अनन्त सुख की ओर बढ़े। जीव और पुद्गल इन दोनों का सम्बन्ध अनन्त काल से चला आ रहा है। पुद्गलो के बाह्य संयोग से ही जीव विविध प्रकार के कष्टों का अनुभव करता है। जीव और पुद्गल का जब तक सम्बन्ध विच्छेद नहीं होगा, तब तक आध्यात्मिक सुख सम्भव नहीं है। जीव और पुद्गल दोनों पृथक् कैसे हो सकते हैं ? इसके लिए सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र्य का मार्ग प्रस्तुत किया है। अहिंसा और अनेकान्त जैनदर्शन के मुख्य सिद्धान्त हैं। विचार में अनेकान्त और व्यवहार में अहिंसा आने से जीवन सुखी और शान्त होता है। आत्मवाद, कर्मवाद, नयवाद, निक्षेपवाद, प्रमाणवाद, सप्तभगी, अनेकान्तवाद आदि जैनदर्शन के आधारभूत सिद्धान्त हैं जिन पर पूर्व अध्यायों में विस्तृत रूप में विश्लेषण किया गया है।

बौद्धदर्शन

बौद्धदर्शन के प्रणेता महात्मा बुद्ध हैं। इस दर्शन में मुख्य चार तत्त्व हैं जिन्हें आर्यसत्य कहा जाता है—(१) दुःख, (२) समुदय, (३) मार्ग और (४) निरोध। प्रथम आर्यसत्य दुःख है। बौद्धदर्शन का प्रमुख उद्देश्य इस दुःख से मुक्त होना है। संसारावस्था में पाँच स्कन्ध हैं, और ये ही दुःख के प्रमुख कारण हैं। वे पाँच स्कन्ध इस प्रकार हैं—(१) विज्ञान,

१ यावत् जीवेत् सुख जीवेत् ऋण कृत्वा धृत पिबेत् ।

भस्मीभूतस्य देहस्य, पुनरागमनं कुत ॥

(२) वेदना, (३) सज्ञा, (४) सस्कार और (५) रूप।^१ जब ये पाँचो स्कन्ध समाप्त हो जाते हैं, तब दुःख स्वतः समाप्त हो जाता है। दूसरा आर्यसत्य समुदय है। इसका तात्पर्य है, आत्मा मे राग-द्वेष की भावना का उत्पन्न होना। इस विराट् विश्व मे 'यह मेरा है, यह तेरा है।' यह जो राग-द्वेषमय भावो की अभिव्यजना है, वही समुदय है।^२ तृतीय आर्यसत्य है—मार्ग। मार्ग का स्वरूप बताते हुए कहा गया है कि ससार मे जितने भी घट, पट आदि पदार्थ हैं, वे सभी क्षणिक हैं। जो प्रथम क्षण मे थे, वे द्वितीय क्षण मे नहीं है। किन्तु मिथ्या वासना के कारण यह वही है ऐसा आभास होने लगता है। इसके विपरीत जितने भी पदार्थ हैं, वे क्षणिक हैं, ऐसा सस्कार उत्पन्न हो जाना मार्ग है। चतुर्थ आर्यसत्य निरोध है। सर्व प्रकार के दुःखो से मुक्ति मिलने का नाम निरोध है।^३

इस प्रकार बौद्धदर्शन का मूलाधार दुःख ही है। ससारी जीव को स्कन्ध रूप दुःख से पृथक् करना, बौद्ध दर्शन के आविर्भाव का समुद्देश्य है।

सांख्य और योगदर्शन

भारतीयदर्शनों मे सांख्य और योग ये दोनो दर्शान एक-दूसरे के पूरक है। सांख्यदर्शन मे कपिल के पञ्चीस तत्त्वो पर अत्यन्त सुन्दर विश्लेषण किया गया है। सांख्यदर्शन का सृष्टि-विज्ञान भी बहुत ही प्रसिद्ध है। गीता मे जो सृष्टि का विश्लेषण है, उसका मूल आधार भी सांख्यदर्शन ही है। वह प्रत्यक्ष, अनुमान और शब्द प्रमाण को प्रमाण मानता है, किन्तु प्रमाण-भीमासा मे विशेष महत्वपूर्ण कोई बात नहीं कहता। परन्तु उसमे कार्य-कारणवाद का विश्लेषण बड़े विस्तार के साथ किया गया है। मूल मे सांख्यदर्शन परिणामवादी है। परिणामवाद के अनुसार कारण स्वयं ही कार्य रूप मे परिणत हो जाता है। योगदर्शन मनोवैज्ञानिक पद्धति से चित्त की वृत्तियो का सुन्दर विश्लेषण प्रस्तुत

१ दुःख ससारिण स्कन्धास्ते च पञ्च प्रकीर्तिता ।

विज्ञान, वेदना, सज्ञा, सस्कारो, रूपमेव च ॥

२ समुदेति यतो लोके, रागादीना गणोऽखिल ।

आत्माऽऽत्मीय भावाख्य समुदय स उदाहृत ॥

— पट्दशन समुच्चय, बौद्धदर्शन

३ क्षणिका सर्वसस्कारा, इत्येव वासना मता ।

स मार्ग इह विज्ञेयो, निरोधो भोक्ष उच्यते ॥

करता है। पतञ्जलि के पूर्व भी भारत में योग-विद्या थी। किन्तु पतञ्जलि के योग-सूत्र में तथा व्यास-भाष्य में जो विश्लेषण उपलब्ध होता है वैसा विश्लेषण पूर्व के ग्रन्थों में नहीं मिलता। चित्त की वृत्तियों का निरोध किस प्रकार किया जाय, निरोध करते समय क्या-क्या विघ्न आ सकते हैं, उन विघ्नों को किस प्रकार दूर किया जाय आदि का सुन्दर विश्लेषण है। पतञ्जलि ने यम, नियम, आसन, प्राणायाम, प्रत्याहार, धारणा, ध्यान, और समाधि योग के ये आठ अंग बताये हैं। इन्हीं का विस्तार के साथ योगदर्शन में वर्णन है। प्रमाण का वर्णन योगदर्शन में बहुत ही संक्षेप में है।

न्याय और वैशेषिकदर्शन

गौतम ऋषि ने प्रमाण और प्रमेय का न्याय-सूत्र में मुख्य रूप से वर्णन किया है। प्रमाण-शास्त्र, ईश्वरवाद और सृष्टि-कर्तृत्ववाद, ये न्यायदर्शन की विशेषता हैं। गौतम के न्यायसूत्र पर भाष्य, वार्तिक और टीकाएँ विपुल मात्रा में लिखी गई हैं।

कणाद ऋषि ने वैशेषिकदर्शन में सप्त पदार्थों का विस्तार के साथ विश्लेषण कर पदार्थ विद्या को भारतीयदर्शन में एक गौरव-मय स्थान प्रदान किया है। प्रमाण के सम्बन्ध में जितना विश्लेषण वैशेषिक दर्शनकार ने किया है, उतना प्रमेय के सम्बन्ध में नहीं। वैशेषिकदर्शन में द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, समवाय और अभाव इन सात पदार्थों का विश्लेषण है। न्याय और वैशेषिक दोनों दर्शनों में अपवर्ग और मोक्ष को माना गया है। इन पदार्थ और प्रमेयों के ज्ञान से अज्ञान नष्ट हो जाता है और आत्मा मुक्त हो जाता है।

मीमांसा और वेदान्तदर्शन

मीमांसादर्शन और वेदान्तदर्शन ये दोनों दर्शन वेदों से सम्बन्धित हैं। वेदों के कर्म-काण्ड का निरूपण मीमांसादर्शन में और वेदों के ज्ञान-काण्ड का निरूपण वेदान्त-दर्शन में मिलता है। जैमिनि ने मीमांसासूत्र की रचना की और बादरायण ने वेदान्तसूत्र की। मीमांसादर्शन का मूल आधार वेद विहित कर्म, यज्ञ एव याग है। वेदान्तदर्शन का मूल आधार ब्रह्म और माया है। ब्रह्म के साथ जहाँ तक माया का सम्बन्ध है, वहाँ तक ससार है। ब्रह्म के अतिरिक्त इस ससार में जो कुछ भी है, वह मिथ्या है।^१ वेदान्त के तीन सिद्धान्त हैं—

१ ब्रह्म सत्यम् जगन्मिथ्या।

- (१) ब्रह्म की सत्यता,
- (२) जगत् का मिथ्यात्व, और
- (३) नानात्व का निषेध कर एकत्व की सिद्धि ।

वेदान्तदर्शन की यो तो अनेक शाखाएँ और उपशाखाएँ हैं । किन्तु आचार्य शंकर के पश्चात् वह अद्वैत वेदान्त के नाम से अधिक विश्रुत हुआ ।

भारत के ये नवदर्शन अपने-अपने मन्तव्य अपने-अपने ढंग से प्रतिपादन करते हुए भी सभी एक बात में सहमत हैं कि जीवन में दुःख कैसे दूर हो । चार्वाकदर्शन भी दुःख मुक्ति की बात से इन्कार नहीं कर सकता । भारतीय दर्शन का दूसरा प्रमुख सिद्धान्त आत्मा है । चार्वाक के अतिरिक्त सभी दर्शनों ने आत्मा को माना है और आत्म-तत्त्व की अपनी-अपनी दृष्टि से सिद्धि भी की है । आत्मा की सत्ता के सम्बन्ध में मतभेद नहीं है, हाँ आत्मा के स्वरूप के सम्बन्ध में अवश्य ही विचार-भेद रहा है । भारतीयदर्शन का तीसरा मुख्य सिद्धान्त कमवाद का है । चार्वाक को छोड़कर सभी दर्शनों ने कमवाद और परलोक को माना है । इस तरह भारतीयदर्शन में समन्वय मिलता है ।

यूनानीदर्शन

यूनानीदर्शन भी विश्व का एक प्रचीन दर्शन है । भारत में जिस युग में उपनिषदों की रचना हो रही थी, उस समय यूनान के विचारक भी जीवन और जगत् के गभीर रहस्यों को जानने का प्रयास कर रहे थे । इतिहासकार यूनानीदर्शन का प्रारम्भ ई० पू० ७०० से ४०० तक मानते हैं । इसका तात्पर्य यह है—जिस समय भारत में भगवान् महावीर अहिंसा और अनेकान्त का प्रसार कर रहे थे, बुद्ध कुरुणा का उपदेश दे रहे थे और वैदिक ऋषि ब्रह्म और माया की चर्चा में उलझे हुए थे, उस समय यूनानी-दर्शन अपने शैशवकाल में था । यूनानीदर्शन का काल महावीर से प्रारम्भ होता है किन्तु भगवान् पार्श्व के पूर्व वह नहीं जाता । यूनानी दार्शनिकों की जिज्ञासा का मूल लक्ष्य था—उस सत्य-तथ्य की अन्वेष्टा करना जिससे विश्व की सभी वस्तुएँ निर्मित हुई हैं । ग्रीक दार्शनिकों ने केवल कल्पना के कमनीय गगन में विहरण नहीं किया अपितु उनके कदम व्यवहार की भूमि पर जम कर गिरे हैं । उस समय उनके सामने मुख्य तीन प्रश्न थे—यह

विश्व क्या है ? कैसे है ? और क्यों है ? इसका मूल तत्त्व क्या है और कहाँ है ? उपनिषद् के दार्शनिकों में भी जो इससे एक सदी पूर्व था उसमें भी इन्हीं विचारों के दर्शन होते हैं । विश्व का उपादान क्या है ? जिस एक के ज्ञान से सब का ज्ञान हो जाता है, वह क्या है ? वैदिक ऋषियों में से किसी ने जल को, किसी ने अग्नि को, किसी ने वायु को, किसी ने आकाश को और किसी ने आत्मा और ब्रह्म को इस विश्व का मूल कहा है । इस प्रकार जो प्रश्न प्राकृतिक वस्तुओं से उद्भूत हुआ था, उसका अन्त आत्मा, परमात्मा, ब्रह्म और ईश्वर में जाकर परिसमाप्त हुआ ।

यूनानीदर्शन में प्रथम दार्शनिक थेल था, जो भौतिकवादी था, उसके मन में यह प्रश्न उद्भूत हुआ कि विश्व का मूल क्या है ? उसने जल को ही मूल तत्त्व कहा । यूनानीदर्शन में प्रमुख रूप से दो परम्पराएँ हैं—सुकरात से पूर्व और सुकरात से उत्तर । सुकरात से पूर्व यूनान में चार महान् दार्शनिक थे—भौतिकवादी थेल, बुद्धिवादी पीथागोरस, परिवर्तनवादी हेराक्लित और सोफीवाद । भौतिकवादी थेल के पश्चात् बुद्धिवादी पीथागोरस आता है, जो महान् दार्शनिक के साथ बहुत बड़ा गणितज्ञ भी था । उसे आत्मा की अमरता पर, कर्मों के फल पर और पुनर्जन्म के सिद्धान्त पर विश्वास था । 'पीथागोरस' भारत में भी आया था और जैनधर्म के सिद्धान्तों से अत्यधिक प्रभावित हुआ था । परिवर्तनवादी हेराक्लित महावीर और बुद्ध के समय हुए थे । उनका यह मानना था कि जीवन परिवर्तनशील है और जगत् की प्रत्येक वस्तु प्रतिपल-प्रतिक्षण परिवर्तित होती रहती है । एक ही व्यक्ति उसी दिन में दो बार नदी में स्नान नहीं सकता, चूँकि दूसरे क्षण में नदी दूसरी हो जाती है । "पूर्व क्षण में जो थी वह दूसरे क्षण में नहीं रह सकती" एतदर्थ हेराक्लित कहता था कि एक ही समय में नदी में दो बार डुबकी नहीं लगा सकते । हेराक्लित प्रस्तुत परिवर्तनवाद और क्षणिकवाद भारत में बुद्ध के क्षणिकवाद से मेलता-जुलता है । जैनदर्शन प्रत्येक द्रव्य में अनन्त गुण और एक-एक गुण प्रमत्तानन्त पर्याय मानता है । प्रत्येक पर्याय एक समय से अधिक स्थिर रह सकती । जैन दृष्टि से हेराक्लित का परिवर्तनवाद पर्यायदृष्टि से खाली है ।

सोफी सन्त एक प्रकार से घुमक्कड़ और परिव्राजक थे, साथ ही

दार्शनिक भी। उनका यह प्रसिद्ध सिद्धान्त था कि सत्य के दो भेद हैं—रूढि और वास्तविक। “रूढिसत्य की अपेक्षा वास्तविकसत्य श्रेष्ठ है। उसे प्राप्त करना ही एक मात्र मानव-जीवन का लक्ष्य है।” भारतवर्ष में वेदान्त ने सत्ता के व्यावहारिकसत्ता और पारमार्थिकसत्ता, ये दो भेद किये हैं। बुद्ध ने सत्य के सवृत्तिसत्य और परमार्थसत्य, ये दो भेद किये हैं। जैनदर्शन ने व्यवहारनय और निश्चयनय ये दो भेद किये हैं। सोफी सन्त के विचारों में भगवान् महावीर एवं तथागत बुद्ध के विचारों में अत्यधिक समानता है।

यूनानीदर्शन में सोफी सन्तों के पश्चात् एक नवीन परिवर्तन हुआ। इस परिवर्तन के करने वाले तीन महान् व्यक्ति थे—यथार्थवादी सुकरात, बुद्धिवादी अफलातून (प्लेटो) और वस्तुवादी अरस्तू। सुकरात ने यूनान में सर्वप्रथम यह उद्घोषणा की कि विज्ञान ही धर्म है अर्थात् जो कुछ भी विचार है वही आचार है। भगवान् महावीर ने पाँच आचारों का वर्णन किया है उसमें एक ज्ञानाचार भी है। भगवान् महावीर ने पन्चीससौ वर्ष पूर्व भारत में जो बात कही वही बात ईसा से तीन शताब्दी पूर्व सुकरात ने यूनान में कही। स्वयं सुकरात ने कोई ग्रन्थ नहीं लिखा। उसके उपदेशों को उसके शिष्य प्लेटो ने बाद में लिपिवद्ध किया था। यह परम्परा भारत में बहुत ही प्राचीन काल से रही है। भगवान् महावीर ने जो उपदेश दिया, उसे गणधरो ने सूत्र रूप में रचना की। बुद्ध ने जो कुछ कहा, उसे आनन्द ने त्रिपिटक का रूप प्रदान किया। सुकरात का शिष्य प्लेटो, सुकरात से मिलने के पूर्व ही साहित्य, संगीत और चित्रकला में निष्णात था। सुकरात के सम्पर्क में आने के पश्चात् उसका ध्यान दर्शन की ओर गया। उसका यह अभिमत था कि जब तक राज्य के शासनसूत्र दार्शनिकों के हाथों में नहीं आयेंगे तब तक समाज और राष्ट्र से अन्याय और अन्याय की दूर नहीं हो सकेगी। इसी विचार के आधार पर प्लेटो ने युटोपिया की कल्पना की। जिसका तात्पर्य था, दार्शनिकों का राज्य। यही उसका प्रजातन्त्र था। प्लेटो का शिष्य अरस्तू था। वह सुकरात की तरह यथार्थवादी नहीं था और न प्लेटो के समान बुद्धिवादी ही, किन्तु वह वस्तुवादी था। अरस्तू प्लेटो का शिष्य था और विश्व-विजेता सिकन्दर का गुरु था। वह दार्शनिक कम किन्तु वैज्ञानिक अधिक था। वह महान् लेखक था उसने इतने अधिक ग्रन्थ लिखे कि उसके पूर्व के सारे ग्रन्थ भी उनकी तुलना में

कम है। अरस्तू के पश्चात् यूनानीदर्शन को गति शिथिल हो गई, उसमें नया विचार और नया दर्शन नहीं रहा, जो कुछ भी है वह पिष्ट-पेषण है।

अरबीदर्शन

हजरत मुहम्मद के जन्म से पहले अरब में तीन देवियाँ उपास्य के स्थान पर आसीन थी—लात, लज्जा और मनात, और वहाँ पर तीन धर्म भी पनप रहे थे। मूसा के भक्त यहूदी, और ईसा के भक्त ईसाई अपना प्रचार कर रहे थे। ये दोनों धर्म वहाँ पर बाहर से आए थे। अरबों का पुराना धर्म था—मक्का नगर में विभिन्न देवों की मूर्तियाँ स्थापित कर उनकी अर्चना करना। इस प्रकार अरब में न एक धर्म था और न राष्ट्रीयता ही थी। अरब लोगों का जीवन आर्थिक दृष्टि से भी बहुत ही साधारण था। यहूदी लोग घोड़े और ऊँट के लिए प्रसिद्ध थे। वहाँ पर खजूर, सेब, नास-पाती आदि फल अधिक मात्रा में होते थे। वे उन्हें ऊँट और घोड़ों पर लाद कर अदन के बन्दरगाह पर पहुँचाते थे। उनका सम्बन्ध व्यापार की दृष्टि से बाहर के देशों के साथ भी था।

हजरत मुहम्मद ने कुरान का निर्माण किया। उसकी भाषा अत्यन्त सरल थी जिसे निरक्षर व्यक्ति भी अच्छी तरह समझ सकता था।

जब इस्लामिक दुनिया अरब से बाहर निकलने लगी, तब उन लोगों को यह अनुभव होने लगा कि उनके विचारों में और अन्य लोगों के विचारों में विषमता है। जब ये विचार उनके मस्तिष्क में आए तब अरबी धर्म में अन्य नवीन सम्प्रदायों का जन्म हुआ—मोतजला सम्प्रदाय, करामी सम्प्रदाय और अशअरी सम्प्रदाय। मोतजला सम्प्रदाय के पहले जितने भी अरबी विचार हैं, उनमें तर्क को कहीं भी अवकाश नहीं है। केवल श्रद्धा की ही प्रमुखता है। इसलिए उन्हें दर्शन की अपेक्षा धर्म कहना अधिक तर्क संगत है। विश्वासवादी अरबी धर्म में मोतजला सम्प्रदाय ने तर्क प्रविष्ट किया। मोतजला इस्लाम का सर्वप्रथम सम्प्रदाय है, जिसने अपने विचार दर्शन के प्रकाश में व्यक्त किये। उनके दार्शनिक विचार के मूल बिन्दु ये हैं—

(१) जीव कर्म करने में स्वतन्त्र है। जीव को परतन्त्र मानने पर उसके बुरे कर्मों का दण्ड देना अन्याय है।

(२) इस्लाम का विश्वास था कि ईश्वर के अतिरिक्त कोई सर्व-

शक्ति नहीं है। मोतजलो का तर्क था—दुनिया में केवल भलाई ही नहीं बुराई भी देखी जाती है। पर खुदा शुभ का स्रोत है, बुराई का नहीं। शुभ का स्रोत होने से खुदा नरक आदि की दारुण यातनाएँ नहीं दे सकता।

(३) अन्य मुसलमानों के समान मोतजला सम्प्रदाय वाले ससार को ईश्वर निर्मित मानते थे। वे उसे अभाव से भाव में आया हुआ मानते थे। वे इस सम्बन्ध में अरस्तू के जगत् आदिवाद के सिद्धान्त के विरोधी थे।

(४) मोतजला कुरान को सादि मानते थे, वे कट्टर मुसलमानों की भाँति उसे अनादि नहीं मानते थे।

(५) मोतजला ग्रन्थ के उतने पक्षपाती नहीं थे तथापि उन्होंने ग्रन्थ (कुरान) और बुद्धि में समन्वय किया। किन्तु उन्होंने कितने ही पुराने विचारों को नहीं माना।

सूफी सम्प्रदाय

सूफी शब्द—सोफी शब्द—यूनानी भाषा का है। आठवीं सदी में जब यूनानीदर्शन का अनुवाद अरबी भाषा में होने लगा उस समय सोफ या सोफी शब्द भी दर्शन के अर्थ में अरबी परम्परा में व्यवहृत होने लगा। उसके पश्चात् वर्णमाला के दोष से सोफी से सूफी हो गया। सर्वप्रथम सूफी की उपाधि अबू हाशिम को प्राप्त हुई जिसका देहान्त ७७० ईस्वी के आसपास हुआ था। जिस समय पैगम्बर होते हैं, उस समय के जो विशिष्ट धर्मात्मा होते हैं वे सहावा (साथी) कहलाते हैं। पैगम्बर के पश्चात् भी उन व्यक्तियों को इसी नाम से स्मरण किया गया है। मुसलमान साहित्यकारों ने सूफी शब्द को अनेक अर्थों में व्यवहृत किया है वे कहते हैं कि सूफी वे हैं जिन्होंने सर्वस्व त्याग कर ईश्वर को अपनाया है। दूसरे शब्दों में कहें तो जिनका जीवन-मरण केवल ईश्वर पर आधृत है। एक अन्य लेखक ने सूफी की परिभाषा लिखी है, जिस व्यक्ति को न दूसरा कोई पसन्द करे और न वह किसी को पसन्द करे।

सूफी पथ के सन्त वे लोग होते थे, जिनका सम्पूर्ण जीवन साधनामय होता था। इस्लामिक सूफीवाद नवीन अफलातूनी रहस्यवादीदर्शन तथा भारतीय योग-दर्शन का सम्मिश्रण है। ऐसा लगता है कि सूफी लोगों ने जब अरब छोड़कर बाहर अन्यान्य देशों में परिभ्रमण करना प्रारम्भ किया तो उन पर अन्य धर्म व विचारों का भी प्रभाव पड़ा। सूफीदर्शन के अनु-

सार इन्सान खुदा का ही एक अंश है। खुदा में ही लीन होना इन्सान के जीवन का लक्ष्य है। आचार्य शंकर का अद्वैतवाद और सूफियों का अद्वैतवाद काफी मिलता-जुलता है। भारतीय योग के समान सूफी सम्प्रदाय में कुछ साधनाएँ थी, एकान्त-शान्त स्थान पर बैठकर ध्यान साधना करना, जप करना, इष्टदेव में पूर्ण रूप से तल्लीन हो जाना, जिसे वे समाधि कहा करते थे। वस्तुतः सूफी सम्प्रदाय धार्मिक की अपेक्षा दार्शनिक अधिक था।^१

सूफी सन्त मलिक मुहम्मद जायसी ने पद्मावत प्रेमाख्यान की रचना की इसमें उन्होंने आध्यात्मिक प्रेम की बहुत ही सुन्दर व्याख्या की है।

यूरोपीयदर्शन

भारतीय और यूनानीदर्शन के समान यूरोपीयदर्शन में तत्त्व की भीमासा उतनी नहीं है जितनी प्रमाण-भीमासा है। एतदर्थ उसे दर्शन की अपेक्षा विज्ञान और तर्कशास्त्र कहना अधिक उपयुक्त है। कुछ चिन्तकों ने तत्त्व पर भी लिखा है पर तर्क और विज्ञान की अपेक्षा अल्पमात्रा में लिखा गया है। अरबीदर्शन के समान ईसाईदर्शन भी पहले एक सम्प्रदाय-विशेष था, दर्शन नहीं। यहूदी और ईसाई परस्पर अपनी श्रेष्ठता व ज्येष्ठता प्रमाणित करने के लिए संघर्ष करते रहे। चर्च धर्मस्थान की जगह संघर्ष के केन्द्र हो चुके थे। धर्म की इस प्रकार दयनीय अवस्था देखकर कुछ विचारकों ने अपने स्वर बुलन्द किये। उन्होंने धर्म की छाया में पलते हुए अन्धविश्वासों का घोर विरोध किया। श्रद्धा के स्थान पर तर्क को महत्त्व दिया। यही से यूरोपीयदर्शन प्रारम्भ होता है। यूरोपीयदर्शन को चार युगों में विभक्त कर सकते हैं—(१) विज्ञानवाद, (२) सन्देहवाद, (३) भौतिकवाद, (४) मार्क्सवाद।

पन्द्रहवीं सदी के विचार-स्वातंत्र्य ने और सोलहवीं सदी के भौगोलिक एवं खगोलिक नित्य नूतन वैज्ञानिक आविष्कारों ने यूरोप की चिन्तन शक्ति को बढ़ाया। सत्रहवीं सदी में यूरोप के विचारकों ने यह अनुभव किया कि उन्हें दर्शनशास्त्र पर भी चिन्तन करना चाहिए। उस युग में विचारकों की विचारधारा दो प्रकार की थी। कितने ही विचारकों का यह अभिमत था कि इन्द्रिय-प्रत्यक्ष या प्रयोग ही ज्ञान का एक मात्र आधार है। वे उस समय प्रयोगवादी के नाम से प्रसिद्ध थे। बेकन, हाब्स, लॉक, बर्कले

शक्ति नहीं है। मोतजलो का तर्क था—दुनिया में केवल भलाई ही नहीं बुराई भी देखी जाती है। पर खुदा शुभ का स्रोत है, बुराई का नहीं। शुभ का स्रोत होने से खुदा नरक आदि की दारुण यातनाएँ नहीं दे सकता।

(३) अन्य मुसलमानों के समान मोतजला सम्प्रदाय वाले ससार को ईश्वर निर्मित मानते थे। वे उसे अभाव से भाव में आया हुआ मानते थे। वे इस सम्बन्ध में अरस्तू के जगत् आदिवाद के सिद्धान्त के विरोधी थे।

(४) मोतजला कुरान को सादि मानते थे, वे कट्टर मुसलमानों की भाँति उसे अनादि नहीं मानते थे।

(५) मोतजला ग्रन्थ के उतने पक्षपाती नहीं थे तथापि उन्होंने ग्रन्थ (कुरान) और बुद्धि में समन्वय किया। किन्तु उन्होंने कितने ही पुराने विचारों को नहीं माना।

सूफी सम्प्रदाय

सूफी शब्द—सोफी शब्द—यूनानी भाषा का है। आठवीं सदी में जब यूनानीदर्शन का अनुवाद अरबी भाषा में होने लगा उस समय सोफ या सोफी शब्द भी दर्शन के अर्थ में अरबी परम्परा में व्यवहृत होने लगा। उसके पश्चात् वर्णमाला के दोष से सोफी से सूफी हो गया। सर्वप्रथम सूफी की उपाधि अबू हाशिम को प्राप्त हुई जिसका देहान्त ७७० ईस्वी के आसपास हुआ था। जिस समय पैगम्बर होते हैं, उस समय के जो विशिष्ट धर्मात्मा होते हैं वे सहावा (साथी) कहलाते हैं। पैगम्बर के पश्चात् भी उन व्यक्तियों को इसी नाम से स्मरण किया गया है। मुसलमान साहित्यकारों ने सूफी शब्द को अनेक अर्थों में व्यवहृत किया है वे कहते हैं कि सूफी वे हैं जिन्होंने सर्वस्व त्याग कर ईश्वर को अपनाया है। दूसरे शब्दों में कहे तो जिनका जीवन-मरण केवल ईश्वर पर आधृत है। एक अन्य लेखक ने सूफी की परिभाषा लिखी है, जिस व्यक्ति को न दूसरा कोई पसन्द करे और न वह किसी को पसन्द करे।

सूफी पथ के सन्त वे लोग होते थे, जिनका सम्पूर्ण जीवन साधनामय होता था। इस्लामिक सूफीवाद नवीन अफलातूनी रहस्यवादीदर्शन तथा भारतीय योग-दर्शन का सम्मिश्रण है। ऐसा लगता है कि सूफी लोगो ने जब अरब छोड़कर बाहर अन्यान्य देशों में परिभ्रमण करना प्रारम्भ किया तो उन पर अन्य धर्म व विचारों का भी प्रभाव पड़ा। सूफीदर्शन के अनु-

सार इन्सान खुदा का ही एक अंश है। खुदा मे ही लीन होना इन्सान के जीवन का लक्ष्य है। आचार्य शंकर का अद्वैतवाद और सूफियों का अद्वैतवाद काफी मिलता-जुलता है। भारतीय योग के समान सूफी सम्प्रदाय मे कुछ साधनाएं थी, एकान्त-शान्त स्थान पर बैठकर ध्यान साधना करना, जप करना, इष्टदेव मे पूर्ण रूप से तल्लीन हो जाना, जिसे वे समाधि कहा करते थे। वस्तुतः सूफी सम्प्रदाय धार्मिक की अपेक्षा दार्शनिक अधिक था।^१

सूफी सन्त मलिक मुहम्मद जायसी ने पद्यावत प्रेमाख्यान की रचना की इसमे उन्होने आध्यात्मिक प्रेम की बहुत ही सुन्दर व्याख्या की है।

यूरोपीयदर्शन

भारतीय और यूनानीदर्शन के समान यूरोपीयदर्शन मे तत्त्व की मीमांसा उतनी नहीं है जितनी प्रमाण-मीमांसा है। एतदर्थ उसे दर्शन की अपेक्षा विज्ञान और तर्कशास्त्र कहना अधिक उपयुक्त है। कुछ चिन्तको ने तत्त्व पर भी लिखा है पर तर्क और विज्ञान की अपेक्षा अल्पमात्रा मे लिखा गया है। अरबीदर्शन के समान ईसाईदर्शन भी पहले एक सम्प्रदाय-विशेष था, दर्शन नहीं। यहूदी और ईसाई परस्पर अपनी श्रेष्ठता व ज्येष्ठता प्रमाणित करने के लिए संघर्ष करते रहे। चर्च धर्मस्थान की जगह संघर्ष के केन्द्र हो चुके थे। धर्म की इस प्रकार दयनीय अवस्था देखकर कुछ विचारको ने अपने स्वर बुलन्द किछे। उन्होने धर्म की छाया मे पलते हुए अन्धविश्वासो का घोर विरोध किया। श्रद्धा के स्थान पर तर्क को महत्त्व दिया। यही से यूरोपीयदर्शन प्रारम्भ होता है। यूरोपीयदर्शन को चार युगो मे विभक्त कर सकते हैं—(१) विज्ञानवाद, (२) सन्देहवाद, (३) भौतिकवाद, (४) मार्क्सवाद।

पन्द्रहवीं सदी के विचार-स्वातंत्र्य ने और सोलहवीं सदी के भौगोलिक एवं खगोलिक नित्य नूतन वैज्ञानिक आविष्कारो ने यूरोप की चिन्तन शक्ति को बढ़ाया। सत्रहवीं सदी मे यूरोप के विचारको ने यह अनुभव किया कि उन्हें दर्शनशास्त्र पर भी चिन्तन करना चाहिए। उस युग मे विचारको की विचारधारा दो प्रकार की थी। कितने ही विचारको का यह अभिमत था कि इन्द्रिय-प्रत्यक्ष या प्रयोग ही ज्ञान का एक मात्र आधार है। वे उस समय प्रयोगवादी के नाम से प्रसिद्ध थे। बेकन, हाब्स, लॉक, बर्कले

और ह्यूम आदि प्रयोगवादी दार्शनिक थे। द्वितीय विचारक यह मानते थे कि ज्ञान इन्द्रिय या प्रयोगगम्य नहीं किन्तु बुद्धिगम्य है। डेकार्ट, स्पिनोजा प्रभृति बुद्धिवादी दार्शनिक थे।

स्पिनोजा यूरोप का प्रथम दार्शनिक है जिसने वहाँ की जनता को मध्यकालीन लोकोत्तरवाद और धर्म-रूढ़िवाद को छोड़ने की प्रबल प्रेरणा दी तथा बुद्धिवाद और प्रकृतिवाद का प्रबल समर्थन किया। स्पिनोजा की विचार-क्रान्ति से यूरोप का दर्शन प्रारम्भ होता है।

डेकार्ट चिन्तनशील प्रकृति का व्यक्ति था। उसे उस समय की स्थिति से सन्तोष नहीं था। इसी असन्तोष से उसका सन्देहवाद प्रकट हुआ। डेकार्ट दर्शन का जन्म सन्देह से मानता था। उसका अभिमत था कि मैं विश्व की प्रत्येक वस्तु को सदिग्ध समझ सकता हूँ किन्तु अपने सम्बन्ध में सन्देह नहीं कर सकता, चूँकि मैं विचार करता हूँ, इसलिए मैं हूँ। इसे सत्य मानने का कारण यही है कि यह स्पष्ट और असदिग्ध है। सन्देह करने वाला, सन्देह करने वाली वस्तु से भिन्न कहाँ है? डेकार्ट के पश्चात् वकॅले, डेविड, ह्यूम, और काण्ट की दार्शनिक विचारधारा आती है। यूरोप के दार्शनिक क्षेत्र में काण्ट का वही स्थान है जो भारतीय दार्शनिकों में अद्वैतवादी शंकर का है। काण्ट के दर्शन में बुद्धिवाद की चरम सीमा और तर्कवाद का तीखापन दोनों हैं। काण्ट के तर्कवाद के आधार पर ही वकॅले और ह्यूम ने भी अपनी विचार-धाराओं की व्याख्या की है।

सन् १८१८ में यूरोप में एक महान् क्रान्तिकारी विचारक कार्ल-मार्क्स हुआ। उसने जेना के विश्वविद्यालय में 'देवोक्रिनु और एपिकुरु' के प्राकृतिक-दर्शन पर शोध-प्रबन्ध लिखा और विश्वविद्यालय ने उसे पी-एच० डी० की उपाधि से अलंकृत किया। वह प्रथम हेगेल के दर्शन से प्रभावित था। सामाजिक और राजनीतिक विचार उसके अत्यन्त उग्र थे। अतः जर्मनी का कोई भी विश्वविद्यालय उसे अपने यहाँ पर अध्यापक रखने के लिए प्रस्तुत नहीं था। उग्र विचारों के कारण पत्रकारिता में भी वह पनप नहीं सका। वह जीवन के प्रारम्भिक काल से ही दार्शनिक था किन्तु उसको जितनी ख्याति राजनीति, अर्थनीति और समाजनीति में मिली उतनी ख्याति दार्शनिक क्षेत्र में प्राप्त नहीं हो सकी। प्रश्न है कि मार्क्स ने यूरोप को ऐसी कौन सी नवीन देन दी? उत्तर है—मार्क्स के पूर्व यूरोप के दार्शनिक भौतिकवाद और विज्ञानवाद पर बहुत-कुछ लिख चुके थे किन्तु द्वन्द्वात्मक

भौतिकवाद पर नहीं। पर मार्क्स ने द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद पर प्रकाश डाला। द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद का सिद्धान्त इतना अधिक व्यापक हुआ कि आज यूरोपीयदर्शन मार्क्सवादीदर्शन के नाम से विश्रुत है।

बीसवीं सदी में विज्ञान ने अभूतपूर्व प्रगति की। विज्ञान के आविष्कारों से मानव ने नभ, थल और जल इन तीनों पर अधिकार कर लिया है। वह चन्द्रलोक, मंगललोक और शुक्रलोक को अन्वेषण में अर्हनिश लगा हुआ है। वह धर्म और दर्शन को भूलकर विज्ञान की गोद में सुख-शान्ति के मधुर स्वप्न निहारने का प्रयास कर रहा है। किन्तु वह स्वप्न ही है, यथार्थ नहीं। यदि विज्ञान के साथ धर्म और दर्शन का मधुर समन्वय नहीं होगा तो विज्ञान का दानव मानव को निगल जायेगा। विगत विश्वयुद्ध में विज्ञान ने नागासाकी और हिरोशिमा की जो दयनीय स्थिति की, वह किससे छिपी है? बर्ट्रैंड रसेल जो एक अंग्रेज लार्ड, विज्ञान तथा गणित के महान् विचारक था। उसका मन्तव्य है कि इस विश्व का मूल न अकेली प्रकृति है और न अकेला विज्ञान ही है। इसलिए दार्शनिकों को अपने विचार सान्ध्य-भाषा में अभिव्यक्त करना चाहिए, जिससे कि उसकी गिनती रात में भी हो सके और दिन में भी। रसेल ने अपने दर्शन को तार्किक परमाणुवाद, अनुभववादी अद्वैतवाद और द्वैतवादी वस्तुवाद कहा है। रसेल का मानना था कि दर्शन विज्ञान का अनुयायी हो सकता है किन्तु वह विज्ञान का स्थान ग्रहण करने का अधिकारी नहीं है। इससे यह स्पष्ट है कि रसेल महोदय दार्शनिक की अपेक्षा वैज्ञानिक विशेष रूप से थे। वे विज्ञानवाद को उद्धृत रूप में देखना नहीं चाहते थे। अमेरिका के महान् दार्शनिक विलियम जेम्स, जेम्स एलन और स्वीट मार्टिन के नाम विशेष रूप से लिए जा सकते हैं, जिन्होंने अद्यतन युग की विचारधारा को अद्यतन परिप्रेक्ष्य में अवलोकन करने का प्रयास किया है।^१

भारतीयदर्शन में नया युग

वेदान्तदर्शन का चरम विकास मध्व के युग में हुआ। उसके पश्चात् भक्त सम्प्रदायों ने जन्म लिया जिससे भारतीयदर्शन कमयोगी और ज्ञानयोगी न रहकर भक्तिवादीदर्शन हो गया। मुस्लिम शासकों के निरन्तर

१ प्रस्तुत प्रकरण के लेखन में 'विश्वदर्शन की रूपरेखा' पुस्तक का आधार लिया गया है।

और ह्यूम आदि प्रयोगवादी दार्शनिक थे । द्वितीय विचारक यह मानते कि ज्ञान इन्द्रिय या प्रयोगगम्य नहीं किन्तु बुद्धिगम्य है । डेकार्ट, स्पिनोजा प्रभृति बुद्धिवादी दार्शनिक थे ।

स्पिनोजा यूरोप का प्रथम दार्शनिक है जिसने वहाँ की जनता व मध्यकालीन लोकोत्तरवाद और धर्म-बुद्धिवाद को छोड़ने की प्रबल प्रेरणा तथा बुद्धिवाद और प्रकृतिवाद का प्रबल समर्थन किया । स्पिनोजा व विचार-क्रान्ति से यूरोप का दर्शन प्रारम्भ होता है ।

डेकार्ट चिन्तनशील प्रकृति का व्यक्ति था । उसे उस समय की स्थिति से सन्तोष नहीं था । इसी असन्तोष से उसका सन्देहवाद प्रकट हुआ । डेकार्ट दर्शन का जन्म सन्देह से मानता था । उसका अभिमत था कि मैं विश्व व प्रत्येक वस्तु को सदिग्ध समझ सकता हूँ किन्तु अपने सम्बन्ध में सन्देह न कर सकता, चूँकि मैं विचार करता हूँ, इसलिए मैं हूँ । इसे सत्य मानने व कारण यही है कि यह स्पष्ट और असदिग्ध है । सन्देह करने वाला, सन्देह करने वाली वस्तु से भिन्न कहाँ है ? डेकार्ट के पश्चात् बर्कले, डेविड, ह्यूम और काण्ट की दार्शनिक विचारधारा आती है । यूरोप के दार्शनिक क्षेत्र में काण्ट का वही स्थान है जो भारतीय दार्शनिकों में अद्वैतवादी शंकर का है । काण्ट के दर्शन में बुद्धिवाद की चरम सीमा और तर्कवाद का तीखापन दोनों हैं । काण्ट के तर्कवाद के आधार पर ही बर्कले और ह्यूम ने भी अपर्याप्त विचार-धाराओं की व्याख्या की है ।

सन् १८१८ में यूरोप में एक महान् क्रान्तिकारी विचारक कार्ल-माक्स हुआ । उसने जेना के विश्वविद्यालय में 'देवोक्रितु और एपिकुरुस' के प्राकृतिक-दर्शन पर शोध-प्रबन्ध लिखा और विश्वविद्यालय ने उसे पी-एच-डी की उपाधि से अलंकृत किया । वह प्रथम हेगेल के दर्शन से प्रभावित था । सामाजिक और राजनीतिक विचार उसके अत्यन्त उग्र थे । अतः जर्मनी का कोई भी विश्वविद्यालय उसे अपने यहाँ पर अध्यापक रखने के लिए प्रस्तुत नहीं था । उग्र विचारों के कारण पत्रकारिता में भी वह पनप नहीं सका । वह जीवन के प्रारम्भिक काल से ही दार्शनिक था किन्तु उसको जितनी ख्याति राजनीति, अर्थनीति और समाजनीति में मिली उतनी ख्याति दार्शनिक क्षेत्र में प्राप्त नहीं हो सकी । प्रश्न है कि माक्स ने यूरोप को ऐसी कौन सी नवीन देन दी ? उत्तर है—माक्स के पूर्व यूरोप के दार्शनिक भौतिकवाद और विज्ञानवाद पर बहुत-कुछ लिख चुके थे किन्तु द्वन्द्वात्मक

भौतिकवाद पर नहीं। पर मार्क्स ने द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद पर प्रकाश डाला। द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद का सिद्धान्त इतना अधिक व्यापक हुआ कि आज यूरोपीयदर्शन मार्क्सवादीदर्शन के नाम से विश्रुत है।

बीसवीं सदी में विज्ञान ने अभूतपूर्व प्रगति की। विज्ञान के आविष्कारों से मानव ने नभ, थल और जल इन तीनों पर अधिकार कर लिया है। वह चन्द्रलोक, मंगललोक और शुक्रलोक की अन्वेषणा में अहर्निश लगा हुआ है। वह धर्म और दर्शन को भूलकर विज्ञान की गोद में सुख-शान्ति के मधुर स्वप्न निहारने का प्रयास कर रहा है। किन्तु वह स्वप्न ही है, यथार्थ नहीं। यदि विज्ञान के साथ धर्म और दर्शन का मधुर समन्वय नहीं होगा तो विज्ञान का दानव मानव को निगल जायेगा। विगत विश्वयुद्ध में विज्ञान ने नागासाकी और हिरोशिमा की जो दयनीय स्थिति की, वह किससे छिपी है? बर्ट्रैंड रसेल जो एक अग्रेज लार्ड, विज्ञान तथा गणित के महान् विचारक था। उसका मन्तव्य है कि इस विश्व का मूल न अकेली प्रकृति है और न अकेला विज्ञान ही है। इसलिए दार्शनिकों को अपने विचार सान्ध्य-भापा में अभिव्यक्त करना चाहिए, जिससे कि उसकी गिनती रात में भी हो सके और दिन में भी। रसेल ने अपने दर्शन को तार्किक परमाणुवाद, अनुभववादी अद्वैतवाद और द्वैतवादी वस्तुवाद कहा है। रसेल का मानना था कि दर्शन विज्ञान का अनुयायी हो सकता है किन्तु वह विज्ञान का स्थान ग्रहण करने का अधिकारी नहीं है। इससे यह स्पष्ट है कि रसेल महोदय दार्शनिक की अपेक्षा वैज्ञानिक विशेष रूप से थे। वे विज्ञानवाद को उद्धत रूप में देखना नहीं चाहते थे। अमेरिका के महान् दार्शनिक विलियम जेम्स, जेम्स एलन और स्वीट मार्टिन के नाम विशेष रूप से लिए जा सकते हैं, जिन्होंने अद्यतन युग की विचारधारा को अद्यतन परिप्रेक्ष्य में अवलोकन करने का प्रयास किया है।^१

भारतीयदर्शन में नया युग

वेदान्तदर्शन का चरम विकास मध्व के युग में हुआ। उसके पश्चात् भक्त सम्प्रदायों ने जन्म लिया जिससे भारतीयदर्शन कर्मयोगी और ज्ञानयोगी न रहकर भक्तिवादीदर्शन हो गया। मुस्लिम शासकों के निरन्तर

१ प्रस्तुत प्रकरण के लेखन में 'विश्वदर्शन की रूपरेखा' पुस्तक का आधार लिया गया है।

प्रहारों से हमारे दर्शन में नया मोड़ आया। सन्त कबीर ने चौदहवीं शताब्दी में सगुण पूजा का विरोध कर निर्गुण उपासना को महत्त्व दिया। इसका प्रभाव जैन-परम्परा पर भी गिरा और वीर लोकाशाह ने मूर्ति-पूजा के विरोध में स्वर वृत्त किया। उसी के परिणामस्वरूप स्थानकवासी हैं। सौराष्ट्र के स्वामी दयानन्द सरस्वती ने मूर्ति-पूजा का विरोध किया जिसके फलस्वरूप आर्यसमाज सस्था का प्रादुर्भाव हुआ। साथ ही बंगाल में ब्रह्म-समाज और प्रार्थनासमाज ने क्रान्ति की। स्वामी विवेकानन्द ने व्यावहारिक दर्शन को प्रस्तुत किया। ईसाइयों ने जब हिन्दू धर्म की तीव्र आलोचना की तो डा० सर्वपल्ली राधाकृष्णन् ने विश्वदर्शन का समन्वय प्रस्तुत किया। तिलक ने गीता के कर्मयोग की व्याख्या की। अरविन्द ने अतिमानव के सिद्धान्त को रखकर भारतीय निराशावाद के स्थान पर आशावाद का संचार किया। महात्मा गांधी ने राजनीति में धर्म और दर्शन को प्रयुक्त कर जन-जन के मन में अहिंसा और भारतीयदर्शन की प्रतिष्ठा की। यूरोप में वीरजी राघवजी गांधी ने जैनदर्शन को नवीन रूप से प्रस्तुत किया। भारत में प० सुखलालजी, प० दलसुख भाई मालवणिया प्रभृति विद्वानों ने जैनदर्शन को शोधप्रधान व तुलनात्मक दृष्टि से प्रस्तुत किया, जिस पर हम अगले प्रकरण में चिन्तन करेंगे।

जैनदर्शन और बौद्धदर्शन

जैन और बौद्धदर्शन में समानता

जैन और बौद्ध ये दोनों दर्शन श्रमण सस्कृति के अनुयायी हैं। दोनों वैदिक क्रिया-काण्ड के विरोधी हैं। दोनों ने अहिंसा को महत्त्व दिया। यद्यपि अन्य दर्शनों ने भी अहिंसा को स्वीकार किया किन्तु तथागत बुद्ध और महावीर ने यज्ञ-विहित हिंसा का निषेध कर अहिंसा को विशेष रूप से प्रतिष्ठित किया। भगवान् महावीर ने अहिंसा की सूक्ष्म से सूक्ष्म व्याख्या की और प्राणिमात्र की हिंसा को त्याज्य बताया। वैदिकदर्शन ने ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य और शूद्र इन चार वर्णों को जन्म से माना किन्तु जैन और बौद्धदर्शन ने कर्म से माना। दोनों दर्शनों का यह वज्र आघोष रहा कि मानव जाति एक है और कोई ऊँच और कोई नीच नहीं है। मानव अपने कृत्यों से ही उच्च और नीच होता है। मीमांसक आदि दर्शनों ने वेद को अपौरुषेय माना है किन्तु जैन और बौद्धदर्शन ने वेद को पौरुषेय माना है। दोनों ही दर्शन ईश्वर को सृष्टिकर्ता नहीं मानते हैं। नैयायिक-वैशेषिक-दर्शन का यह अभिमत है कि सृष्टि का निर्माता ईश्वर है जो नित्य है, व्यापक है और सर्वज्ञ है। दोनों ही दर्शनों ने प्रबल प्रमाणों से यह सिद्ध किया है कि ईश्वर सृष्टि का कर्ता नहीं है। यह ससार अनादि काल से चला आ रहा है। दोनों ही दर्शनों का परलोक में विश्वास है और शुभ और अशुभ कर्मों का फल जीव को प्राप्त होता है।

तत्त्व व्यवस्था

तत्त्व की दृष्टि से भी जैन और बौद्धदर्शन में कुछ बातों में समानता है। सत् वह है जो उत्पाद, व्यय और ध्रुव्य युक्त है। जो पर्यायदृष्टि से प्रतिपल-प्रतिक्षण परिवर्तनशील है और जिसमें उत्पाद और विनाश होता रहता है तथा द्रव्यदृष्टि से जो नित्य है, ध्रुव है। जैनदर्शन ने पदार्थ को सत् माना है और उस सत् के विषय में किसी भी प्रकार का विवाद नहीं है किन्तु बौद्धदर्शन में सत् की व्याख्या को लेकर बौद्ध दार्शनिकों में मुख्य रूप से चार भेद पाए जाते हैं—वैभाषिक, सौत्रान्तिक, योगाचार और

माध्यमिक । वैभाषिक बाह्यार्थ की सत्ता मानते हैं और उसका प्रत्यक्ष भी मानते हैं । सौत्रान्तिक बाह्यार्थ की सत्ता मानकर भी उसे प्रत्यक्ष न मानकर अनुमेय मानते हैं । योगाचार के अनुसार ज्ञानमात्र ही तत्त्व है और माध्यमिकों के अनुसार शून्य की ही प्रतिष्ठा है ।^१

स्मरण रखना चाहिए कि अन्य दार्शनिकों ने 'शून्य' शब्द का अर्थ अभाव किया है किन्तु माध्यमिकदर्शन ने शून्य का अर्थ अभाव नहीं माना है । किसी पदार्थ के स्वरूप निर्णय के लिए अस्ति, नास्ति, उभय और अनुभय—इन चार कोटियों का प्रयोग सम्भव है, किन्तु परमार्थ-तत्त्व का विवेचन इन चार कोटियों से नहीं किया जा सकता, अतः अनिर्वचनीय होने से परमार्थ शब्द को शून्य शब्द से कहा गया है ।^२

जैनदर्शन ने जीव और अजीव मुख्य रूप से ये दो तत्त्व माने हैं । बौद्धदर्शन ने स्वलक्षण और सामान्य लक्षण के भेद से दो तत्त्व मानकर भी यथार्थ में स्वलक्षण को ही परमार्थ सत् कहा है और सामान्य लक्षण को मिथ्या कहा है । वस्तु में दो प्रकार का तत्त्व है—असाधारण और साधारण । प्रत्येक मानव अपनी-अपनी विशेषता को लिए हुए है, यह असाधारण तत्त्व है । सब मनुष्यों में मनुष्यत्व नामक एक साधारण धर्म की कल्पना की जाती है, एतदर्थ मनुष्यत्व मनुष्यों का साधारण धर्म है । बौद्धदर्शन के अभिमतानुसार वस्तु का लक्षण अर्थक्रियाकारित्व है । वस्तु वह है जो अर्थक्रिया करे—'अर्थक्रियासामर्थ्यं लक्षणत्वाद् वस्तुन' । घट की अर्थक्रिया जल धारण करना है, पट की अर्थक्रिया आच्छादन करना है । इसी प्रकार प्रत्येक वस्तु की स्वतन्त्र अर्थक्रिया होती है । यह अर्थक्रिया स्वलक्षण में बनती है, सामान्य में नहीं ।

१ मुख्यो माध्यमिको विवर्तमखिल शून्यस्य मेने जगत् योगाचारमते तु सन्ति मतयस्तासा विवर्तोऽखिल । अर्थोऽस्ति क्षणिकस्त्वसावनुमितो बुद्धयेति सौत्रान्तिक प्रत्यक्ष क्षणमङ्गुर च सकल वैभाषिको मापते ॥

२ न सद् नासद् न सदसन्न चाप्यनुभयात्मकम् । चतुष्कोटिविनिर्मुक्त तत्त्व माध्यमिका विदुः ॥

आत्म-व्यवस्था

जैनदर्शन ने आत्मा को चैतन्य मानकर अनादि अनन्त माना है। आत्मा का स्वभाव अनन्त ज्ञान, दर्शन, सुख और वीर्य है। ससार अवस्था में इन गुणों का पूर्ण विकास नहीं हो पाता किन्तु कर्म नष्ट होने पर वे पूर्ण रूप से प्रकट होते हैं।

बौद्धदर्शन ने आत्मा को स्वतन्त्र द्रव्य नहीं माना है। रूप, वेदना, सज्ञा, सस्कार और विज्ञान इन पाँच स्कन्धों के समुदाय का नाम आत्मा है। आत्मा की स्वतन्त्र सत्ता नहीं। प्रत्येक आत्मा नामरूपात्मक है। यहाँ पर रूप से तात्पर्य शरीर के भौतिक भाग से है और नाम से तात्पर्य मानसिक प्रवृत्तियों से है। वेदना, सज्ञा, सस्कार और विज्ञान—ये नाम के भेद हैं। इन पाँच स्कन्धों की परम्परा निरन्तर चलती रहती है, अतः आत्मा के अभाव में भी जन्म, मरण और परलोक की व्यवस्था बन जाती है।

निर्वाण-मोक्ष

जैनदर्शन ने ससार का कारण आस्रव और बन्ध को माना है तथा मोक्ष का कारण सवर और निर्जरा को। बौद्धदर्शन में इन्हें चार आर्य सत्य कहा गया है। दुःख, समुदय, निरोध और मार्ग—ये चार आर्यसत्य हैं। ससार दुःख रूप है। दुःख का कारण तृष्णा—समुदय है। दुःखों के नाश का नाम निरोध या निर्वाण है और उस निरोध के उपाय का नाम मार्ग है।^१ दोनों दर्शनों ने निर्वाण को माना है। जैनदर्शन के अनुसार कर्मों के नाश होने पर आत्मा की विशुद्ध अवस्था का नाम निर्वाण या मोक्ष है। मोक्ष में आत्मा अनन्तकाल तक अनन्त ज्ञान, दर्शन, सुख और वीर्य सम्पन्न रहता है। बौद्धदर्शन में निर्वाण के स्वरूप के सम्बन्ध में विवाद है। हीनयान के अनुसार निर्वाण में क्लेशावरण का अभाव होता है किन्तु महायान में ज्ञेयावरण का भी अभाव माना गया है। एक दुःखाभाव रूप है तो दूसरा आनन्द रूप है। भदन्त नागसेन ने कहा—निर्वाण के पश्चात् व्यक्तित्व का सर्वथा लोप हो जाता है। निर्वाण का अर्थ बुझ जाना है।

निर्वाण का मार्ग

जैनदर्शन ने सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र्य को मोक्ष का मार्ग कहा है। बौद्धदर्शन ने अष्टाङ्ग मार्ग या मध्यम मार्ग को निरोध

का मार्ग कहा है। सम्यग्दृष्टि, सम्यक्संकल्प, सम्यक्वाचा, सम्यक् कर्मान्त, सम्यक् आजीविका, सम्यक् व्यायाम, सम्यक् स्मृति, सम्यक् समाधि—ये मार्ग के आठ अंग हैं, अतः अष्टाङ्ग मार्ग के नाम से विश्रुत हैं और दूसरे शब्दों में इसे मध्यम मार्ग भी कहते हैं।

प्रमाणवाद

जैनदर्शन ने यथार्थ ज्ञान को प्रमाण कहा है, बौद्धदर्शन ने अविस-वादी तथा अज्ञात अर्थ को जानने वाले ज्ञान को प्रमाण कहा है।^१ जैनदर्शन ने प्रत्यक्ष और परोक्ष प्रमाण के ये दो भेद किये। वास्तविक प्रत्यक्ष उसे माना है जो बिना इन्द्रिय की सहायता के आत्मा से होता है। अवधि, मन पर्यव, और केवलज्ञान मुख्य प्रत्यक्ष हैं। पाँच इन्द्रिय, मन से उत्पन्न ज्ञान लोक-व्यवहार की दृष्टि से प्रत्यक्ष हैं। प्रत्येक पदार्थ सामान्य और विशेष रूप से होता है।

बौद्धदर्शन के अभिमतानुसार कल्पना से रहित और अभ्रान्त ज्ञान प्रत्यक्ष है।^२ वस्तु में नाम, जाति, गुण, क्रिया आदि की योजना करना 'कल्पना' है। प्रत्यक्ष कल्पना से रहित निर्विकल्पक होता है। इन्द्रिय प्रत्यक्ष, मानस-प्रत्यक्ष, स्वसवेदन प्रत्यक्ष और योगिप्रत्यक्ष के भेद से प्रत्यक्ष के चार भेद किये गये हैं। प्रत्यक्ष का विषय स्वलक्षण है और अनुमान का विषय सामान्य लक्षण है। बौद्धदर्शन ने प्रत्यक्ष और अनुमान ये दो प्रमाण माने हैं।

जैनदर्शन ने आप्त के वचन से उत्पन्न होने वाले ज्ञान को आगम-प्रमाण कहा है और अर्थ को शब्द का वाच्य स्वीकार किया है किन्तु बौद्धदर्शन शब्द और अर्थ में सर्प और नकुल सदृश बँर मानता है। उसका मन्तव्य है कि शब्द और अर्थ में किसी प्रकार का सम्बन्ध न होने से शब्द अर्थ का प्रतिपादन न करके अन्यापोह अर्थात्—अन्य के निषेध को कहता है। 'गो' शब्द गाय को न कहकर अगोव्यावृत्ति अर्थात् गाय से भिन्न अन्य सब पदार्थों के निषेध को कहता है। इस प्रकार बौद्धदर्शन के अनुसार शब्द का वाच्य अर्थ न होकर अन्यापोह होता है।

१ प्रमाणमविसवादि ज्ञानमज्ञातार्थप्रकाशा वा ।

२ कल्पनापोढमभ्रान्त प्रत्यक्षम् ।

नित्यानित्यवाद

जैनदर्शन पदार्थ को कथञ्चित् नित्य और कथञ्चित् अनित्य मानता है। द्रव्यार्थिक नय की अपेक्षा से पदार्थ नित्य है और पर्यायार्थिक नय की अपेक्षा से अनित्य है। किन्तु बौद्धदर्शन का मन्तव्य है कि पदार्थ सर्वथा क्षणिक है। प्रत्येक पदार्थ प्रतिक्षण विनष्ट हो रहा है। पदार्थ स्वभाव से ही विनाशशील है। 'सर्व क्षणिक सत्वात्' प्रस्तुत अनुमान से सभी पदार्थों में क्षणिकत्व की सिद्धि की जाती है। बौद्धदर्शन का कथन कि नित्य पदार्थ में न तो युगपत् अर्थक्रिया हो सकती है और न क्रम से ही। अतः क्षणिक पदार्थ में ही अर्थ-क्रियाकारित्व रूप सत् की व्यवस्था होती है। सत् होने से ही सभी पदार्थ क्षणिक हैं। इस प्रकार बौद्धदर्शन ने सर्वथा क्षणिकवाद को माना।

इस प्रकार जैनदर्शन और बौद्धदर्शन में अनेक दृष्टियों से सादृश्य और विसादृश्य दोनों हैं। उन सभी पहलुओं पर चिन्तन किया जाय तो एक स्वतन्त्र ग्रन्थ ही बन जाय। अतः यहाँ पर संक्षेप में कुछ बातों पर ही चिन्तन किया गया है।

जैनदर्शन और सांख्यदर्शन

दार्शनिक क्षेत्र में जैन और सांख्यदर्शन का स्थान गौरवपूर्ण रहा है। संक्षेप में हम यहाँ दोनों दर्शनों के सम्बन्ध में चिन्तन करेंगे।

जैनदर्शन के सम्बन्ध में पूर्व पृष्ठों में विस्तार से प्रकाश डाला जा चुका है। जैनदर्शन प्रागैतिहासिक काल से प्रचलित है। इसके आद्य प्रवर्तक भगवान् ऋषभदेव हैं।^१ सांख्यदर्शन के प्रवर्तक कपिल मुनि हैं। ये कपिल मुनि भगवान् ऋषभदेव के शिष्य मरीचि परिव्राजक के शिष्य कपिल मुनि हैं या अन्य ? मूर्धन्य विद्वान् इस सम्बन्ध में कोई भी स्पष्ट निर्णय नहीं कर सके हैं। हमारी दृष्टि से ये कपिल मुनि अन्य है। सांख्यदर्शन वैदिक-दर्शन नहीं, अपितु श्रमणदर्शन है। इसीलिए वैदिकों ने समय-समय पर इसे अप्रामाणिक सिद्ध करने का प्रयास किया है। आचार्य शंकर ने स्पष्ट कहा है कि यह कपिल का सांख्यदर्शन वेद-विरुद्ध है और वेदानुसारी जो मनु का कथन है, उसके भी विरुद्ध है, अर्थात् यह श्रुति और स्मृति दोनों से विरुद्ध है। अतः यह विचारणीय नहीं है।

पद्मपुराण में भी स्पष्ट रूप से लिखा है कि नैयायिकदर्शन, वैशेषिक-दर्शन और पतञ्जलि का योगदर्शन ये श्रुति विरुद्ध होने से अप्राप्त हैं। हम देखते हैं कि ईसा पूर्व दूसरी-तीसरी शताब्दी में न्यायसूत्र की रचना हुई है और इसी समय के आस-पास वैशेषिक सूत्र भी रचा गया है। पतञ्जलि ने योगदर्शन की रचना भी इसी समय की है। इन सभी रचनाओं पर श्रमण-दर्शनों का स्पष्ट प्रभाव है। वे जितनी श्रमण-दर्शन से प्रभावित हुई, उतनी वेद-दर्शन से नहीं हुई। भगवान् महावीर, तथागत बुद्ध और आजीवक गोशालक आदि श्रमण-संस्कृति के तेजस्वी व्यक्तियों ने वैदिक कर्मकाण्ड का तर्क-पुरस्सर विरोध किया। वैदिकदर्शन वाले उनके तर्कों का खण्डन नहीं कर सके। वे उस तत्त्व मीमांसा से प्रभावित हो गये। उनकी सात्त्विक पद्धति, और सात्त्विक प्रतिपादन शैली पर मुग्ध हो गये।

यह पाँच-सात शताब्दी का काल एक तरह से श्रमणों की जागृति का काल है, इस काल में जो भी ग्रन्थ लिखे गये हैं वे जितने श्रमण-दर्शन में प्रभावित हैं, उतने वेदों से नहीं।

हम पतञ्जलि के योगदर्शन को देखें, उसमें केवली, शुक्ल ध्यान, ज्ञानावरणीय कर्म, सम्यग्ज्ञान, सम्यग्दर्शन, चरम देह, सोपक्रम, निरूप-क्रम, सवितर्क, सविचार आदि अनेक शब्द जैन साहित्य के मिलेंगे, जो शब्द वैदिक साहित्य में कहीं पर भी नहीं हैं।

जो विज्ञ यह समझते हैं कि साख्यदर्शन बहुत ही प्राचीन है और साख्यदर्शन के आधार पर ही जैनदर्शन विकसित हुआ है, उनका यह समझना सत्य-तथ्य युक्त नहीं है। वर्तमान में जो जैन-आगम उपलब्ध हैं, वे जितने प्राचीन हैं उतना प्राचीन साख्यसूत्र नहीं है। साख्यदर्शन से जैनदर्शन को अर्वाचीन मानने का मूल कारण हमारी दृष्टि से यह रहा है कि जिन विद्वानों ने यह लिखा है, उन्होंने जैन-आगमों का गहराई से अध्ययन नहीं किया। संभव है जैन-आगम उनके हाथों में भी नहीं पहुँचे हों। आगम के बाद के रचित तत्त्वार्थसूत्र आदि उनके हाथों में पहुँचे हों और उसी के आधार से उन्होंने यह निर्णय लिया हो ?

जैनदर्शन द्वैतवादी है, उसने मुख्य रूप से दो तत्त्व माने हैं—जीव तत्त्व और अजीव तत्त्व, चेतन तत्त्व और अचेतन तत्त्व। साख्यदर्शन ने भी प्रकृति और पुरुष ये दो तत्त्व माने हैं। जैसे जैनदर्शन द्वैतवादी है, वैसे ही साख्यदर्शन भी। द्वैतवादी होने पर भी दोनों के चिन्तन में अत्यधिक मौलिक अन्तर है। साख्यदर्शन का मन्तव्य है कि प्रकृति से सम्पूर्ण सृष्टि का विकास हुआ है। जो भी यह विराट् विश्व दिखलाई दे रहा है उसका विकास प्रकृति से हुआ है। प्रकृति मूल है, प्रकृति की विकृति सृष्टि है, ससार है।

जैनदर्शन ने अचेतन तत्त्व को माना है। अचेतन तत्त्व का जो उसने सूक्ष्म विश्लेषण किया है, वह किसी भी भारतीय दर्शन से प्रभावित नहीं है यह साधिकार कहा जा सकता है।

जैनदर्शन ने धर्म, अधर्म, आकाश, काल और पुद्गल अचेतन तत्त्व के ये पाँच प्रकार माने हैं। किसी भी भारतीय और पाश्चात्यदर्शन ने धर्म, अधर्म को स्वीकार नहीं किया है, जो सम्पूर्ण विश्व की गति और स्थिति में सहायक है और न किसी दर्शन ने इसका खण्डन ही किया है। धर्म, अधर्म

को पुण्य और पाप के रूप में अन्य दर्शनो ने माना है किन्तु धर्म और अधर्म ये अचेतन तत्त्व के दो रूप हैं और गति व स्थिति के माध्यम हैं। इस रूप में किसी ने भी स्वीकार नहीं किया है। जैनदर्शन की ओ अचेतन तत्त्व की व्याख्या है वह बहुत ही व्यापक, वैज्ञानिक व मौलिक है। वह अन्य किसी भी दर्शन का ऋणी नहीं है।

सांख्यदर्शन ने प्रकृति की विकृति को जगत् कहा है। उसका प्रकृति की विकृति का जो प्रतिपादन है, वह सारा वर्णन जैनदर्शन के पुद्गल वर्णन में आजाता है। जिस पुद्गल का पूर्व अध्याय में विस्तार से विश्लेषण किया जा चुका है। सांख्यदर्शन की प्रकृति का मुख्य भाग आकाश और पुद्गल इन दो तत्त्वों में समाहित हो जाता है।^१

सांख्यदर्शन की दृष्टि से पुरुष की सत्ता स्वयसिद्ध है। कोई भी व्यक्ति अपना अस्तित्व अस्वीकार नहीं कर सकता। पुरुष स्वयं प्रकाश्य है। उसे प्रकाशित करने या बतलाने के लिए अन्य किसी की आवश्यकता नहीं है। पुरुष—इन्द्रिय, शरीर और मन से भिन्न व स्वतन्त्र है। वह चैतन्य रूप है, चैतन्य उसका गुण नहीं, स्वभाव है। वह जैनदर्शन से अपनी मान्यता पृथक् रखता है। जैनदर्शन आत्मा को आनन्दमय मानता है। आनन्द आत्मा का गुण है, पर सांख्यदर्शन आनन्द को प्रकृति का गुण मानता है, अतः वह कहता है कि पुरुष आनन्दमय नहीं है। जगत् को उत्पन्न करने वाली प्रकृति है, पुरुष तो उसकी लीला देखता हुआ सर्वथा साक्षी है। उसमें किसी भी प्रकार का विकार नहीं होता, वह कूटस्थ नित्य है। जैनदृष्टि से जीव देह-परिमित है, सकोच विस्तारशील है और द्रव्य-दृष्टि से परिणामी-नित्य है। सांख्यदर्शन प्रत्येक शरीर में जीव भिन्न-भिन्न मानता है और अनन्त मानता है। वेदान्त ने आत्मा को एक माना है, पर सांख्य कहता है, आत्मा एक नहीं अनन्त है। पुरुष की अनेकता सिद्ध करने के लिए वह कहता है—विभिन्न व्यक्तियों के जन्म-मरण में, ज्ञान और क्रिया में बहुत अन्तर होता है। यदि आत्मा एक ही होता तो एक व्यक्ति के जन्म लेने पर सभी पुरुषों का जन्म हो जाता। एक पुरुष के मरने पर सभी पुरुष

१ (क) मुनिद्वय अभिनन्दन ग्रन्थ, दशम और जैनदर्शन—ले० मुनि श्री नयमल जी पृ० १२५

(ख) सत्य की गोज, अनेकान्त के आलोक में—मुनि नयमल जी

मर जाते। एक के अघे और वहुँ होने पर सभी अघे और वहुँ हो जाते। इसलिए आत्मा एक नहीं किन्तु अनेक है। दूसरी बात जीवों में एक ही समय में एक प्रवृत्ति दृष्टिगोचर नहीं होती। कोई पुरुष करुण-क्रन्दन कर रहा है तो दूसरा मुस्करा रहा है। कोई आराम से सो रहा है तो कोई कठोर श्रम कर रहा है। कोई खेलने में आनन्द की अनुभूति कर रहा है तो कोई पढ़ने में। इस प्रकार का यह अन्तर यह स्पष्ट सूचित करता है कि आत्माएँ अनेक हैं जो अपनी-अपनी इच्छानुसार अनेक क्रियाएँ करती हैं। जैनदर्शन ने भी आत्मा एक नहीं, किन्तु अनन्त मानी है। इस प्रकार उसमें समानता है।

जैनदृष्टि से प्रत्येक वस्तु परिवर्तनशील और ध्रौव्य दोनों है। उसमें पर्यायदृष्टि से परिवर्तन होता है, उत्पत्ति और विनाश होता है, किन्तु द्रव्य दृष्टि से वह तीनों कालों में नित्य रहता है, उसमें कोई परिवर्तन नहीं होता।

जैनदर्शन में जिसे पर्याय कहा गया है उसे साख्यदर्शन में 'असत्' या कार्य कहा गया है। जैनदर्शन में ध्रौव्य के लिए 'गुण' शब्द का प्रयोग हुआ है तो साख्यदर्शन में 'सत्' शब्द का प्रयोग हुआ है। साख्यदृष्टि से प्रत्येक जड़ तत्त्व कार्य रूप से असत् है, और कारण रूप से सत् है। जैसे एक घड़ा टूट जाने पर भी कारण रूप से सत् है। घट का कारण रूप घट की आकृति के रहने पर भी रहता है और न रहने पर भी। इस तरह वस्तु के कार्यरूप में उत्पाद विनाश और कारण रूप में ध्रौव्य स्पष्ट है। साख्यदृष्टि से समस्त परिणामी जड़ जगत् के सत्त्व, रजस् और तमस् ये तीन मूल तत्त्व हैं इन्हें त्रिगुण भी कहा है। जैन धर्म में 'गुण' ध्रौव्य है। समस्त परिणामी जगत् त्रिगुण्य रूप में द्रुव है। उनमें परिवर्तन नहीं होता, जिनमें परिवर्तन होता है वे पर्याय अर्थात् कार्य, अनन्त हैं, समस्त उत्पाद और विनाश उसी का रूप है। सत्त्व, रजस्, तमस् को साख्यदर्शन ने सुख-दुःख और मोहात्मक कहा है। जैनाचार्य समन्तभद्र ने वस्तु की त्रयात्मकता इस रूप में भी मानी है।

जैनदर्शन ने जीव को चेतन, कर्ता और भोक्ता कहा है। चेतना जीव का असाधारण लक्षण है, वह ज्ञान और दर्शन के रूप में प्रकट होती है। आत्मा ज्ञान स्वरूप है, जो ज्ञान है वह आत्मा है और जो आत्मा है वह ज्ञान है। जब आत्मा सामान्य रूप से वस्तु को ग्रहण करता है, तब

दर्शन होता है और विशेष रूप से ग्रहण करने पर ज्ञान होता है। यह ज्ञान और दर्शन आत्मा का स्वभाव है। इसे पृथक् मानने पर आत्मा चेतन नहीं जड़ हो जायेगा।

आत्मा कर्ता भी है। 'मैं देखता हूँ, मैं सुनता हूँ, मैं करता हूँ,' ऐसी प्रतीति प्रत्येक व्यक्ति को होती है, यह आत्मा का कर्तृत्व अनुभवसिद्ध है। उसे सुख-दुःख आदि की अनुभूति भी होती है, यह अनुभूति चेतन का ही स्वभाव है, अतः आत्मा सुख-दुःख का भोक्ता भी है।

सांख्यदर्शन में आत्मा को नित्य शुद्ध, नित्य बुद्ध और नित्य मुक्त माना है। नित्य शुद्ध से तात्पर्य है—सुख-दुःख आदि का भोग, या राग-द्वेष आदि की अनुभूति में भी आत्मा में किसी भी प्रकार का अन्तर, विकार या दोष नहीं आता। जैसे गुलाब का फूल स्फटिकमणि के सन्निकट रखने पर स्फटिकमणि में गुलाब की प्रतिच्छाया गिरने से वह गुलाबी प्रतीत होती है पर वह गुलाबी नहीं है। वैसे ही आत्मा मणि के समान है। प्रकृति के योग से बुद्धि आदि के द्वारा सुख-दुःख की अनुभूति होती है। बुद्धि स्वभाव से जड़ है, उसमें किसी भी प्रकार की सामर्थ्य नहीं है। चेतन की छाया से उसमें सामर्थ्य आती है, बुद्धि के भोग को ही आत्मा समझता है। यहाँ यह प्रश्न चिन्तनीय है कि सांख्यदर्शन में प्रकृति की समस्त सृष्टि रचना 'परार्थ' मानी गई है। सांख्यदृष्टि से 'पर' आत्मा मानी गई है। यह समस्त ससार आत्मा के लिए है। यदि वस्तुतः भोग बुद्धि से है, तो प्रकृति की यह सृष्टि-रचना परार्थ कैसे होगी? बुद्धि तो प्रकृति का ही रूप है। यदि बुद्धि के लिए ही यह सृष्टि रचना है तो वह स्वार्थ है, परार्थ कहाँ? बुद्धि में स्वयं कोई सामर्थ्य नहीं है। चेतन की छाया को प्राप्त करके ही वह सामर्थ्ययुक्त होती है। इस प्रकार चेतन बुद्धि के उपयोग में आने का एकमात्र साधन है। जबकि आत्मा साध्य और बुद्धि साधन है। मध्यकाल के आचार्यों ने आत्मा को विकार से बचाने के लिए जो आत्मा साध्य था उसे साधन बना दिया और जो प्रकृति साधन थी उसे साध्य बना दिया। सत्य तथ्य यह है कि जो यह शीर्षासन किया गया, वह उचित नहीं है। अनुभूति आत्मा को ही होती है।

आत्मा जैसे भोक्ता है वैसे ही कर्ता भी है। सांख्यदर्शन में आत्मा के लिए जो अकर्ता शब्द आया है, उसने विचारको में भ्रम पैदा किया है।

इसलिए ऐसा माना जाता है कि आत्मा भोक्ता है कर्ता नहीं। जब आत्मा भोक्ता है तो वह कर्ता क्यों नहीं है? भोक्ता में ही कर्ता अन्तर्निविष्ट है भोग का कर्ता ही भोक्ता है।

साधारण रूप से किसी भी क्रिया के करने में अन्य निरपेक्ष अर्थात् स्वतन्त्र होना कर्तृत्व है। वह कर्तृत्व दो प्रकार का है—(१) अधिष्ठाता कर्तृत्व और (२) उपादान कर्तृत्व। सांख्यदर्शन में अधिष्ठाता भी कर्ता है और उपादान भी। तथ्य यह है कि किसी भी अर्थ को अनेक प्रकार से प्रस्तुत किया जा सकता है। प्रकृति से जगत् बनता है, मिट्टी से घड़ा बनता है और सोने से हार होता है। यहाँ पर प्रकृति, मिट्टी और सोना, जगत्, घड़ा और हार के उपादान हैं, कर्ता हैं। सारांश यह है कि सांख्यदर्शन में जहाँ कहीं पर भी प्रकृति को कर्ता बताया गया है, वहाँ उसके उपादान रूप अर्थ का प्रतिपादन कर्तृत्व से ही अभिप्राय है। आत्मा किसी प्रकृति की भाँति किसी कार्य का उपादान नहीं है। अतः उसे अकर्ता कहा है। उपादान वही तत्त्व हो सकता है जो परिणामी हो, किन्तु सांख्यदर्शन में आत्मा वैसा नहीं है। जब उपादान के अर्थ में 'कर्तृ' पद का प्रयोग होता है, तब प्रकृति कर्ता और आत्मा अकर्ता होता है। इसी दृष्टि से सांख्य सप्तति की जयमगला व्याख्या में पुरुष को अकर्ता कहा है। गुणों से अतिरिक्त पुरुष अप्रसवधर्मी होने से अकर्ता है।^१ गुण प्रसवधर्मी हैं, अतः वह कर्ता है। यहाँ पर 'कर्तृ' पद उपादान की भावना से परिणामी अर्थ को व्यक्त करता है। वाचस्पति मिश्र ने भी अकर्तृत्व भाव की यही व्याख्या की है।^२

दूसरी ओर कर्तृत्व का प्रयोग अधिष्ठातृत्व की भावना को व्यक्त करने के लिए भी किया जाता है। जैसे एक चेतन के सान्निध्य में किसी वस्तु का परिणाम होता है तो सार यह है कि चेतन के सान्निध्य के अभाव में उसमें परिणाम नहीं हो सकता। अपनी सन्निधि के कारण वह चेतन उस परिणाम का साक्षी है। सांख्य में उसे अधिष्ठाता कहा है, वह उस परिणाम का कर्ता भी है। पर वह परिणति क्रिया का आधार नहीं है। उस क्रिया

१ "निर्गुणस्य पुरुषस्याप्रसवधर्मित्वादकर्तृत्वम्।"

—सांख्य सप्तति, जयमगला व्याख्या

२ अप्रसवधर्मित्वाच्चाकर्ता।

—वाचस्पति मिश्र

का आधार वही अचेतन तत्त्व है जो परिणत हो रहा है। जैसे-इन्द्रिय का विषय के साथ सम्पर्क होता है तब इन्द्रिय में विषय का विम्ब गिरता है और इन्द्रिय विषयाकार हो जाती है। इन्द्रिय का विषयाकार परिणाम है। बुद्धि का इन्द्रिय के साथ साक्षात् सम्पर्क अतः विषय इन्द्रिय से बुद्धि तक पहुँचता है और बुद्धि विषयाकार हो है। परिणाम की यह परम्परा यहाँ पर समाप्त हो जाती है कि सारा कार्य चेतन आत्मा की सन्निधि के बिना सम्भव नहीं है। अतः प्रक्रिया का कर्ता या अधिष्ठाता चेतन आत्मा है। बुद्धि उस विषय आत्मा को समर्पित कर अपना कार्य पूर्ण कर लेती है। उस विषय आत्मा अनुभव करता है यह उसका कर्तृत्व और भोक्तृत्व है। जब उस विषय का अनुभव करता है, तब उसका विषयाकार परिणाम होता। परिणाम परम्परा अचेतन बुद्धि तक ही है। वस्तुतः यह प्रतिपादन का ही एक प्रकार है। चेतन का कर्तृत्व परिणाम पर नहीं है किन्तु अचेतन में कर्तृत्व का जो कथन किया गया है, वह परिणाम पर आधारित है। सांख्यदर्शन में जहाँ कहीं पर भी चेतन को कहा है, वह अचेतन के परिणाम या उपादान रूप कर्तृत्व का निये किन्तु चेतन के अधिष्ठातृ रूप या साक्षिरूप कर्तृत्व का नहीं। अतः सांख्यदर्शन में आत्मा के साथ 'अकर्ता' का प्रयोग किया है, उससे भ्रान्ति पड़ने की आवश्यकता नहीं है। चेतनस्वरूप आत्मा सांख्य दृष्टि से और भोक्ता दोनों है।^१

जैनदर्शन और सांख्यदर्शन दोनों में अनेक दृष्टियों से समानता है। विस्तार भय से उन सभी समान बिन्दुओं पर चिन्तन नहीं किया कुछ बातों पर ही संक्षेप में प्रकाश डाला है।

जैनदर्शन और वेदान्तदर्शन

भारतवर्ष में दार्शनिक विचारधारा का जितना विकास हुआ है उतना अन्यत्र नहीं हुआ। भारतवर्ष दर्शन की जन्मस्थली है। यहाँ विभिन्न दर्शनो के विभिन्न विचार विना किसी भी प्रतिबन्ध और नियन्त्रण के फूलते-फलते रहे हैं और जन-जन के मन को अपनी ओर आकृष्ट करते रहे हैं। उन दर्शनो में दो दर्शन हैं—जैनदर्शन और वेदान्तदर्शन। मक्षेप में उनका परिचय निम्न पक्तियों में प्रस्तुत किया जा रहा है।

विश्व

जैनदर्शन ने विश्व की रचना धर्म, अधर्म, आकाश, काल, पुद्गल और जीव इन छह द्रव्यों से मानी है। षट् द्रव्यों में केवल जीव चेतन है और शेष पाँच जड हैं। पुद्गल द्रव्य मूर्त है और शेष पाँच अमूर्त हैं। धर्म, अधर्म और आकाश ये तीन द्रव्य व्यापक हैं, जीव और पुद्गल ये दो द्रव्य अव्यापक हैं। धर्म, अधर्म और आकाश ये व्यक्तिश एक है और काल, जीव और पुद्गल ये तीन व्यक्तिश अनन्त हैं। पूर्व पृष्ठो में षट् द्रव्य के सम्बन्ध में विस्तार से निरूपण किया गया है।

वेदान्तदर्शन ने विश्व (जगत्) को असत्य और ब्रह्म को सत्य कहा है। आचार्य शंकर ने कहा—‘जो सदा समरूप रहता है, वह सत्य है। विश्व के प्रत्येक पदार्थ प्रतिपल-प्रतिक्षण परिवर्तनशील हैं, अतः वे सत्य नहीं हैं। ब्रह्म भूत, वर्तमान और भविष्य इन तीनों कालों में और जाग्रत, स्वप्न और सुषुप्ति इन तीनों दशाओं में समरूप रहता है, इसलिए वह सत्य है।’

सत्य त्रिकालाबाधित है, अतः उसकी पारमार्थिक सत्ता है। असत्य व्यावहारिक और प्रातिभासिक रूप से दो प्रकार का है। व्यावहारिक असत्य वह है—नाम-रूपात्मक वस्तुओं की सत्ता जो व्यवहारकाल में सत्य होने पर भी ब्रह्मानुभव के द्वारा बाधित हो जाती है। अतः व्यावहारिक पदार्थ पारमार्थिक सत्य नहीं है। प्रातिभासिक असत्य वह है, जैसे रज्जु को साँप मानना और शुक्ति को रजत अनुभव करना आदि प्रतीतिकाल में

सत्य प्रतिभासित होने पर भी उसके पश्चात् जो सही ज्ञान होता है, उससे वह बाधित हो जाता है। अतः प्रातिभासिक पदार्थ पारमार्थिक सत्य नहीं है, किन्तु आकाश-कुमुद के समान निराश्रय नहीं है। अतः पूर्ण रूप से असत्य भी नहीं है।

वेदान्त के अभिमतानुसार आवरण शक्ति और विक्षेपशक्ति ये दो अज्ञान की शक्तियाँ हैं। आवरण-शक्ति भेद-बुद्धि पैदा करती है, अतः वह ससार का कारण है। प्रस्तुत शक्ति के प्रभाव से प्रभावित होकर मानव में 'मैं कर्ता हूँ, मैं भोक्ता हूँ, मैं सुखी हूँ, मैं दुःखी हूँ' प्रभृति विविध भावनाएँ समुत्पन्न होती हैं। तम प्रधान शक्ति विशेष से और अज्ञान घटित चैतन्य से आकाश पैदा हुआ। आकाश से पवन, पवन से अग्नि, अग्नि से जल और जल से पृथ्वी पैदा हुई है।

इस प्रकार इन सूक्ष्म भूतों से सूक्ष्म शरीर और स्थूल भूत पैदा हुए। सूक्ष्म शरीर के श्रोत्र, त्वक्, चक्षु, जिह्वा, घ्राण ये पाँच ज्ञानेन्द्रियाँ, वाक्, पाणि, पाद, पायु, उपस्थ ये पाँच कर्मेन्द्रियाँ, प्राण, अपान, व्यान, उदान, समान ये पाँच वायु, बुद्धि—अन्तःकरण की निश्चयात्मिका प्रवृत्ति और मन—अन्तःकरण की सकल्प-विकल्प-व्यतिमिका प्रवृत्ति ये सत्तरह अवयव होते हैं।

तीन प्रकार के कोश हैं। ज्ञानेन्द्रियसहित बुद्धि विज्ञानमय कोश है। यह कोश ज्ञान-शक्तिमान् है, कर्ता है और यही व्यावहारिक जीव है। ज्ञानेन्द्रियसहित मन मनोमय कोश है। यह कोश इच्छाशक्ति रूप है। वह कारण है अर्थात् साधन है। कर्मेन्द्रिय सहित पाँच वायु प्राणमय कोश है। यह कोश क्रिया-शक्तिमान् है, वह कार्य है। इन तीनों कोशों का सम्मिलित रूप सूक्ष्म शरीर है।

प्रमाणवाद

इस विराट् विश्व के अनन्त रहस्यों को जानने के लिए जैनदर्शन के शाचार्यों ने अनेकान्तदृष्टि की स्थापना की। उन्होंने स्पष्ट रूप से कहा कि द्रव्य अनन्त धर्मात्मक है। एकान्तदृष्टि से वह नहीं जाना सकता है और न परखा ही जा सकता है। उसे जानने के लिए अनन्त दृष्टियाँ हैं। उन सभी दृष्टियों के सकल रूप को प्रमाण कहा गया और विकल रूप नय के नाम से पहचाना जाता है। जैनदृष्टि से नय प्रमाण की चर्चा पूर्व पृष्ठों में विस्तार में कर चुके हैं।

पारमार्थिक और व्यावहारिक सत्ताओं के सही ज्ञान के लिए वेदान्त ने (१) प्रत्यक्ष, (२) अनुमान, (३) उपमान, (४) आगम, और (५) अर्थापत्ति ये पाँच प्रमाण माने हैं।

प्रमाण का वर्गीकरण जैन और वेदान्तदर्शन में भिन्न-भिन्न प्रतीत होता है किन्तु गहराई से देखे तो उतना भिन्न नहीं है। प्रत्यक्ष प्रमाण को जैन और वेदान्तदर्शन दोनों ने स्वीकार किया है।

जैनदर्शन ने परोक्ष प्रमाण के—स्मृति, प्रत्यभिज्ञा, तर्क, अनुमान और आगम ये पाँच विभाग किये हैं। वेदान्त ने अप्रत्यक्ष प्रमाण शब्द का प्रयोग न कर सीधा ही अनुमान, उपमान, आगम और अर्थापत्ति का प्रयोग किया है। अनुमान, आगम को वेदान्त ने स्वतंत्र प्रमाण माना है तो जैनदर्शन ने उसे परोक्ष प्रमाण का विभाग माना है। वेदान्त ने जिसे उपमान कहा है, उसे जैनदर्शन ने प्रत्यभिज्ञा कहा है। वेदान्त में जो अर्थापत्ति प्रमाण है, उसका अर्थ है—दृश्य अर्थ की सिद्धि के लिए, जिस अर्थ के बिना उसकी सिद्धि न हो उस अदृष्ट अर्थ की कल्पना करना। दृष्ट और अदृष्ट अर्थ की व्याप्ति यदि निश्चित नहीं है तो वह प्रमाण नहीं। यदि दृष्ट और अदृष्ट की व्याप्ति निश्चित है, तो उसका जैन अनुमान प्रमाण के अर्थ के साथ कोई भेद नहीं है।

आदर्शवादी-यथार्थवादी

जैनदर्शन के अनुसार (१) पारमार्थिक और (२) व्यावहारिक ये दो सत्ताएँ हैं। चेतन और अचेतन ये दोनों पारमार्थिक सत्य हैं। इनकी वास्तविक सत्ता है। जैनदर्शन अचेतन जगत् की वास्तविक सत्ता को मानता है। अतः वह यथार्थवादी है। जैनदर्शन के अनुसार चेतन को अचेतन, अचेतन को चेतन मानना मिथ्यादर्शन है। जो जैसा है, उसे वैसा ही मानना सम्यक्दर्शन है।

वेदान्तदर्शन के अनुसार (१) पारमार्थिक, (२) व्यावहारिक, (३) प्रातिभासिक—ये तीन सत्ताएँ हैं। वेदान्तदृष्टि से ब्रह्म ही पारमार्थिक सत्य है। ब्रह्म से पृथक् जगत् की वास्तविक सत्ता को वह नहीं मानता। ब्रह्म एक है और जो विश्व में नानात्व दिखाई दे रहा है, वह वास्तविक नहीं है। ब्रह्म से भिन्न जगत् को वास्तविक न मानने के कारण वह आदर्शवादी है। उसका स्पष्ट मत है कि चेतन या ब्रह्म से अलग

सत्य प्रतिभासित होने पर भी उसके पश्चात् जो सही ज्ञान होता है, उससे वह बाधित हो जाता है। अतः प्रातिभासिक पदार्थ पारमार्थिक सत्य नहीं है, किन्तु आकाश-कुमुम के समान निराश्रय नहीं है। अतः पूर्ण रूप से असत्य भी नहीं हैं।

वेदान्त के अभिमतानुसार आवरण शक्ति और विक्षेपशक्ति ये दो अज्ञान की शक्तियाँ हैं। आवरण-शक्ति भेद-बुद्धि पैदा करती है, अतः वह ससार का कारण है। प्रस्तुत शक्ति के प्रभाव से प्रभावित होकर मानव ने 'मैं कर्ता हूँ, मैं भोक्ता हूँ, मैं सुखी हूँ, मैं दुखी हूँ' प्रभृति विविध भावनाएँ समुत्पन्न होती हैं। तम प्रधान शक्ति विशेष से और अज्ञान घटित चैतन्य से आकाश पैदा हुआ। आकाश से पवन, पवन से अग्नि, अग्नि से जल और जल से पृथ्वी पैदा हुई है।

इस प्रकार इन सूक्ष्म भूतो से सूक्ष्म शरीर और स्थूल भूत पैदा हुए। सूक्ष्म शरीर के श्रोत्र, त्वक्, चक्षु, जिह्वा, घ्राण ये पाँच ज्ञानेन्द्रियाँ, वाक्, पाणि, पाद, पायु, उपस्थ ये पाँच कर्मेन्द्रियाँ, प्राण, अपान, व्यान, उदान, समान ये पाँच वायु, बुद्धि—अन्तःकरण की निश्चयात्मिका प्रवृत्ति और मन—अन्तःकरण की सकल्प-विकल्प-व्यतिमिका प्रवृत्ति ये सत्तरह अवयव होते हैं।

तीन प्रकार के कोश हैं। ज्ञानेन्द्रियसहित बुद्धि विज्ञानमय कोश है। यह कोश ज्ञान-शक्तिमान् है, कर्ता है और यही व्यावहारिक जीव है। ज्ञानेन्द्रियसहित मन मनोमय कोश है। यह कोश इच्छाशक्ति रूप है। वह कारण है अर्थात् साधन है। कर्मेन्द्रिय सहित पाँच वायु प्राणमय कोश है। यह कोश क्रिया-शक्तिमान् है, वह कार्य है। इन तीनों कोशों का सम्मिलित रूप सूक्ष्म शरीर है।

प्रमाणवाद

इस विराट् विश्व के अनन्त रहस्यों को जानने के लिए जैनदर्शन के मर्मज्ञ आचार्यों ने अनेकान्तदृष्टि की सस्थापना की। उन्होंने स्पष्ट रूप से कहा कि द्रव्य अनन्त धर्मात्मक है। एकान्तदृष्टि से वह नहीं जाना सकता है और न परखा ही जा सकता है। उसे जानने के लिए अनन्त दृष्टियाँ अपेक्षित हैं। उन सभी दृष्टियों के सकल रूप को प्रमाण कहा गया है और विकल रूप नय के नाम से पहचाना जाता है। जैनदृष्टि में नय और प्रमाण की चर्चा पूर्व पृष्ठों में विस्तार में कर चुके हैं।

पारमार्थिक और व्यावहारिक सत्ताओं के सही ज्ञान के लिए वेदान्त ने (१) प्रत्यक्ष, (२) अनुमान, (३) उपमान, (४) आगम, और (५) अर्थापत्ति ये पाँच प्रमाण माने हैं।

प्रमाण का वर्गीकरण जैन और वेदान्तदर्शन में भिन्न-भिन्न प्रतीत होता है किन्तु गहराई से देखे तो उतना भिन्न नहीं है। प्रत्यक्ष प्रमाण को जैन और वेदान्तदर्शन दोनों ने स्वीकार किया है।

जैनदर्शन ने परोक्ष प्रमाण के—स्मृति, प्रत्यभिज्ञा, तर्क, अनुमान और आगम ये पाँच विभाग किये हैं। वेदान्त ने अप्रत्यक्ष प्रमाण शब्द का प्रयोग न कर सीधा ही अनुमान, उपमान, आगम और अर्थापत्ति का प्रयोग किया है। अनुमान, आगम को वेदान्त ने स्वतंत्र प्रमाण माना है तो जैनदर्शन ने उसे परोक्ष प्रमाण का विभाग माना है। वेदान्त ने जिसे उपमान कहा है, उसे जैनदर्शन ने प्रत्यभिज्ञा कहा है। वेदान्त में जो अर्थापत्ति प्रमाण है, उसका अर्थ है—दृश्य अर्थ की सिद्धि के लिए, जिस अर्थ के बिना उसकी सिद्धि न हो उस अदृष्ट अर्थ की कल्पना करना। दृष्ट और अदृष्ट अर्थ की व्याप्ति यदि निश्चित नहीं है तो वह प्रमाण नहीं। यदि दृष्ट और अदृष्ट की व्याप्ति निश्चित है, तो उसका जैन अनुमान प्रमाण के अर्थ के साथ कोई भेद नहीं है।

आदर्शवादी-यथार्थवादी

जैनदर्शन के अनुसार (१) पारमार्थिक और (२) व्यावहारिक ये दो सत्ताएँ हैं। चेतन और अचेतन ये दोनों पारमार्थिक सत्य हैं। इनकी वास्तविक सत्ता है। जैनदर्शन अचेतन जगत् की वास्तविक सत्ता को मानता है। अतः वह यथार्थवादी है। जैनदर्शन के अनुसार चेतन को अचेतन, अचेतन को चेतन मानना मिथ्यादर्शन है। जो जैसा है, उसे वैसा ही मानना सम्यक्दर्शन है।

वेदान्तदर्शन के अनुसार (१) पारमार्थिक, (२) व्यावहारिक, (३) प्रातिभासिक—ये तीन सत्ताएँ हैं। वेदान्तदृष्टि से ब्रह्म ही पारमार्थिक सत्य है। ब्रह्म से पृथक् जगत् की वास्तविक सत्ता को वह नहीं मानता। ब्रह्म एक है और जो विश्व में नानात्व दिखाई दे रहा है, वह वास्तविक नहीं है। ब्रह्म से भिन्न जगत् को वास्तविक न मानने के कारण वह आदर्शवादी है। उसका स्पष्ट मत है कि चेतन या ब्रह्म से अलग

सत्य प्रतिभासित होने पर भी उसके पदचात् जो सही ज्ञान होता है, उससे वह वाधित हो जाता है। अतः प्रातिभासिक पदार्थ पारमार्थिक सत्य नहीं है, किन्तु आकाश-कुमुम के समान निराश्रय नहीं है। अतः पूर्ण रूप से असत्य भी नहीं हैं।

वेदान्त के अभिमतानुसार आवरण शक्ति और विक्षेपशक्ति ये दो अज्ञान की शक्तियाँ हैं। आवरण-शक्ति भेद-बुद्धि पैदा करती है, अतः वह ससार का कारण है। प्रस्तुत शक्ति के प्रभाव से प्रभावित होकर मानव में 'मैं कर्ता हूँ, मैं भोक्ता हूँ, मैं सुखी हूँ, मैं दुखी हूँ' प्रभृति विविध भावनाएँ समुत्पन्न होती हैं। तम प्रधान शक्ति विशेष से और अज्ञान घटित चैतन्य से आकाश पैदा हुआ। आकाश से पवन, पवन से अग्नि, अग्नि से जल और जल से पृथ्वी पैदा हुई है।

इस प्रकार इन सूक्ष्म भूतो से सूक्ष्म शरीर और स्थूल भूत पैदा हुए। सूक्ष्म शरीर के श्रोत्र, त्वक्, चक्षु, जिह्वा, घ्राण ये पाँच ज्ञानेन्द्रियाँ, वाक्, पाणि, पाद, पायु, उपस्थ ये पाँच कर्मेन्द्रियाँ, प्राण, अपान, व्यान, उदान, समान ये पाँच वायु, बुद्धि—अन्तःकरण की निश्चयात्मिका प्रवृत्ति और मन—अन्तःकरण की सकल्प-विकल्प-व्यतिमिका प्रवृत्ति ये सत्तरह अवयव होते हैं।

तीन प्रकार के कोश हैं। ज्ञानेन्द्रियसहित बुद्धि विज्ञानमय कोश है। यह कोश ज्ञान-शक्तिमान् है, कर्ता है और यही व्यावहारिक जीव है। ज्ञानेन्द्रियसहित मन मनोमय कोश है। यह कोश इच्छाशक्ति रूप है। वह कारण है अर्थात् साधन है। कर्मेन्द्रिय सहित पाँच वायु प्राणमय कोश है। यह कोश क्रिया-शक्तिमान् है, वह कार्य है। इन तीनों कोशों का सम्मिलित रूप सूक्ष्म शरीर है।

प्रमाणवाद

इस विराट् विश्व के अनन्त रहस्यों को जानने के लिए जैनदर्शन के मर्मज्ञ आचार्यों ने अनेकान्तदृष्टि की स्थापना की। उन्होंने स्पष्ट रूप से कहा कि द्रव्य अनन्त धर्मात्मक है। एकान्तदृष्टि से वह नहीं जाना सकता है और न परखा ही जा सकता है। उसे जानने के लिए अनन्त दृष्टियाँ अपेक्षित हैं। उन सभी दृष्टियों के सकल रूप को प्रमाण कहा गया है और विकल रूप नय के नाम से पहचाना जाता है। जैनदृष्टि से नय और प्रमाण की चर्चा पूर्व पृष्ठों के निम्नार से कर चके हैं।

पारमार्थिक और व्यावहारिक सत्ताओं के सही ज्ञान के लिए वेदान्त ने (१) प्रत्यक्ष, (२) अनुमान, (३) उपमान, (४) आगम, और (५) अर्थापत्ति ये पाँच प्रमाण माने हैं।

प्रमाण का वर्गीकरण जैन और वेदान्तदर्शन में भिन्न-भिन्न प्रतीत होता है किन्तु गहराई से देखे तो उतना भिन्न नहीं है। प्रत्यक्ष प्रमाण को जैन और वेदान्तदर्शन दोनों ने स्वीकार किया है।

जैनदर्शन ने परोक्ष प्रमाण के—स्मृति, प्रत्यभिज्ञा, तर्क, अनुमान और आगम ये पाँच विभाग किये हैं। वेदान्त ने अप्रत्यक्ष प्रमाण शब्द का प्रयोग न कर सीधा ही अनुमान, उपमान, आगम और अर्थापत्ति का प्रयोग किया है। अनुमान, आगम को वेदान्त ने स्वतंत्र प्रमाण माना है तो जैनदर्शन ने उसे परोक्ष प्रमाण का विभाग माना है। वेदान्त ने जिसे उपमान कहा है, उसे जैनदर्शन ने प्रत्यभिज्ञा कहा है। वेदान्त में जो अर्थापत्ति प्रमाण है, उसका अर्थ है—दृश्य अर्थ की सिद्धि के लिए, जिस अर्थ के बिना उसकी सिद्धि न हो उस अदृष्ट अर्थ की कल्पना करना। दृष्ट और अदृष्ट अर्थ की व्याप्ति यदि निश्चित नहीं है तो वह प्रमाण नहीं। यदि दृष्ट और अदृष्ट की व्याप्ति निश्चित है, तो उसका जैन अनुमान प्रमाण के अर्थ के साथ कोई भेद नहीं है।

आदर्शवादी-यथार्थवादी

जैनदर्शन के अनुसार (१) पारमार्थिक और (२) व्यावहारिक ये दो सत्ताएँ हैं। चेतन और अचेतन ये दोनों पारमार्थिक सत्य हैं। इनकी वास्तविक सत्ता है। जैनदर्शन अचेतन जगत् की वास्तविक सत्ता को मानता है। अतः वह यथार्थवादी है। जैनदर्शन के अनुसार चेतन को अचेतन, अचेतन को चेतन मानना मिथ्यादर्शन है। जो जैसा है, उसे वैसा ही मानना सम्यक्दर्शन है।

वेदान्तदर्शन के अनुसार (१) पारमार्थिक, (२) व्यावहारिक, (३) प्रातिभासिक—ये तीन सत्ताएँ हैं। वेदान्तदृष्टि से ब्रह्म ही पारमार्थिक सत्य है। ब्रह्म से पृथक् जगत् की वास्तविक सत्ता को वह नहीं मानता। ब्रह्म एक है और जो विश्व में नानात्व दिखाई दे रहा है, वह वास्तविक नहीं है। ब्रह्म से भिन्न जगत् को वास्तविक न मानने के कारण वह आदर्शवादी है। उसका स्पष्ट मत है कि चेतन या ब्रह्म से अलग

अचेतन की सत्ता मानना मिथ्यादर्शन है। ब्रह्म को ही पारमार्थिक मानना सम्यग्दर्शन है।

द्वैतवादी-अद्वैतवादी

जैनदर्शन अध्यात्मवादी दर्शन है। वह आत्मा की सर्वतन्त्र स्व सत्ता को स्वीकार करता है। आत्मवादी दार्शनिकों ने आत्मा का प्रपादन विभिन्न रूपों से किया है। वेदान्त ने उपनिषदों के आधार आत्मा की व्याख्या की है। उसका यह मानना है कि मूल में आत्मा एक और वह ब्रह्म के नाम से जाना व पहचाना जाता है। वही चैतन्य पारमार्थिक सत्ता है। जो विराट् विश्व में चेतन, अचेतन दृष्टिगोचर रहा है, वह सारा उसी मूल आत्मा का प्रपञ्च है, यह 'चैतन्याद्वैतवाद' नाम से प्रसिद्ध है। इसके ठीक विपरीत जडाद्वैतवादी मानते हैं कि चेतन की वास्तविक सत्ता नहीं है, वास्तविक सत्ता भूत की है। जडाद्वैतवाद का मानना है कि भूत से चेतन उत्पन्न हुआ है तो चैतन्याद्वैतवादी कहते हैं कि चेतन से भूत उत्पन्न हुआ है। दोनों परस्पर विरोधी हैं।

जैनदर्शन मानता है कि आत्मा का स्वतन्त्र अस्तित्व है, चेतना वास्तविक सत्ता है। जितना चेतन वास्तविक है उतना ही अचेतन वास्तविक है। इसलिए वह चैतन्याद्वैतवादी और जडाद्वैतवादी दोनों मध्य में है। उसके चिन्तन की धारा दोनों ओर प्रवाहित है। भारत दर्शन तीन धाराओं में बँटा हुआ है—जडाद्वैतवाद, आत्माद्वैतवाद अद्वैतवाद।

जैनदर्शन ने द्वैतवाद का प्रतिपादन किया है और वेदान्त ने अद्वैतवाद का। जैनदर्शन द्वैतवादी है तो वेदान्तदर्शन अद्वैतवादी है। अद्वैतवाद को भी अनेकान्त की दृष्टि से इस प्रकार घटाया जा सकता है। जैन—वेदान्त एकत्व को पारमार्थिक मानता है और नानात्व को व्यावहारिक मानता है वैसे ही जैनदर्शन द्रव्यत्व को पारमार्थिक और पर्यायत्व को व्यावहारिक मानता है।

चेतन द्रव्य है, वह शाश्वत है, पारमार्थिक है, मनुष्य, तिर्यच आ उसकी पर्याय है। पर्याय उत्पन्न और विलीन दोनों होती है। वह व्यावहारिक है।

जो दृष्टि पारमार्थिक सत्ता को जानती है उसे निश्चयनय कहते हैं और जो दृष्टि व्यावहारिक सत्ता को जानती है उसे व्यवहारनय कहते हैं।

निश्चयनय की दृष्टि से चेतन और अचेतन ये दो मूल तत्त्व हैं। वह नय पर्याय और विस्तार को मौलिक नहीं मानता। वेदान्तदर्शन प्रपञ्च को व्यावहारिक या प्रातिभासिक मानता है। पर यह स्मरण रखना चाहिए कि वेदान्तदर्शन के समान जैनदर्शन विस्तार अर्थात् पर्याय को मिथ्या या असत् नहीं मानता है। वह उत्पाद, विनाश और ध्रौव्य इन तीनों को सत् कहता है। उत्पाद और विनाश अशाश्वत हैं। वे अनेक हैं और उनकी व्याख्या व्यवहारनय से की जाती है। ध्रौव्य शाश्वत है, एक है और उसकी व्याख्या निश्चयनय से की जाती है। उत्पाद-विनाश से अलग ध्रौव्य कभी नहीं मिल सकता, और ध्रौव्य से अलग उत्पाद-विनाश नहीं मिल सकता। एतदर्थ उत्पाद, विनाश और ध्रौव्य ये तीनों सत् के अपरिहार्य अंग हैं। वेदान्तदर्शन की दृष्टि से भी मूल से अलग विस्तार नहीं है।

वेदान्तदर्शन ने विस्तार को मिथ्या और असत् कहा है, उसे जैन दर्शन ने अनित्य कहा है। अनित्य जो सत् का ही एक अंग है।

जैनदर्शन के द्रव्य और पर्याय को सर्वथा एक नहीं मानने से और विश्व के मूल में चेतन और अचेतन का पृथक्-पृथक् अस्तित्व मानने से वह द्वैतवादी है। जीव और परमाणु व्यक्ति रूप से अनन्त हैं, इसलिए वह बहुत्ववादी भी है। वेदान्त ने भेदात्मक विश्व को मिथ्या कहा और बौद्ध-दर्शन ने अभेदात्मक विश्व को मिथ्या कहा, किन्तु जैनदर्शन ने अनेकान्त दृष्टि से भेदात्मक और अभेदात्मक दोनों ही रूप को सत्य कहा है।

साधना का मार्ग

जैनदर्शन में साधना के तीन साधन बताये गये हैं—सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र्य। इन तीनों की पूर्णता ही मोक्ष है।

(वेदान्त की दृष्टि से जीव में तीन अज्ञान-शक्तियाँ हैं। प्रथम अज्ञान-शक्ति के कारण जीव प्रपञ्च को पारमार्थिक मानता है। जब ज्ञान से पहली अज्ञान-शक्ति नष्ट होती है, तब दूसरी अज्ञान-शक्ति के कारण वह प्रपञ्च को व्यावहारिक मानता है, जब उसे ब्रह्म का साक्षात्कार होता है तब दूसरी अज्ञान-शक्ति भी क्षीण होती है। तीसरी अज्ञान-शक्ति के कारण प्रपञ्च को वह प्रातिभासिक मानता है। बन्ध-मोक्ष के साथ वह शक्ति भी नष्ट हो जाती है।)

वेदान्त की दृष्टि से भी साधना के तीन साधन हैं—

१ श्रवण, २ मनन, ३ निदिध्यासन।

वेदान्त ने ज्ञानमार्ग को महत्त्व दिया है तो जैनदर्शन ने ज्ञान और क्रिया दोनों को महत्त्व दिया है। ज्ञान के अभाव की क्रिया और क्रिया के अभाव का ज्ञान अपूर्ण है।

इस प्रकार हम देखते हैं कि जैन और वेदान्तदर्शन में काफी समानता है।^१

१ (क) देखिए—अतीत का अनावरण—मुनि नथमलजी
(ख) जैनदर्शन, मनन और मीमांसा—मुनि नथमल जी

जैनदर्शन की विश्व को देने

भारतीय दर्शनो मे जैनदर्शन का अपना विशिष्ट स्थान है। जैन-दर्शन मे श्रद्धा और मेधा का समान रूप से विकास हुआ है। मानव-जीवन के विकास मे श्रद्धा को मेधा की आवश्यकता है तदनुसार मेधा को श्रद्धा की आवश्यकता है। अन्य दर्शनो के समान जैनदर्शन मे भी श्रद्धा और मेधा का स्वतन्त्र रूप से भी विकास हुआ है किन्तु वे एक दूसरे के अनुगत रही है। जैन-परम्परा एक ओर धर्म है तो दूसरी ओर दर्शन है। जैन-दर्शन मे जितना महत्त्व श्रद्धा को मिला है उतना ही महत्त्व तर्क को भी मिला है। यही कारण है कि जब हम श्रद्धा की दृष्टि से देखते है तो जैन-परम्परा धर्म दिखलाई देती है और तर्क की दृष्टि से देखने पर दर्शन।

जैनदर्शन को दो विभागो मे विभक्त किया जा सकता है—आचार-पक्ष और विचार-पक्ष। जैन-परम्परा का जितना भी आचार-पक्ष है, उसका मूलाधार अहिंसा है और विचार-पक्ष का मूलाधार अनेकान्त है।

अहिंसा का निरूपण जैन धर्म के अतिरिक्त अन्य धर्मों मे भी मिलता है, किन्तु यह स्मरण रखना चाहिए कि अहिंसा का जितना सूक्ष्म विश्लेषण जैन धर्म मे किया गया है, उतना विश्व के किसी भी धर्म मे नहीं है। पृथ्वी, पानी, अग्नि, वायु, वनस्पति, वेन्द्रिय, तेन्द्रिय, चौइन्द्रिय और पचेन्द्रिय प्रभृति किसी भी प्राणी की मन, वचन और काय से हिंसा न करना, न करवाना और न अनुमोदन करना जैनधर्म की अपनी अनुपम विशेषता है। अहिंसा का मूलाधार आत्मसाम्य है। विश्व की जितनी भी आत्माएँ हैं उनमे तात्त्विक दृष्टि से कोई अन्तर नहीं है। वे सभी समान हैं। प्रत्येक प्राणी को सुख-दुःख का अनुभव होता है। जीवन-मरण की प्रतीति होती है। सभी जीव जीना चाहते है, कोई भी जीव मरने की इच्छा नहीं करता। जिस प्रकार हमे जीवन प्रिय है, उसी प्रकार प्रत्येक प्राणी को जीवन प्रिय है और मरण अप्रिय है। सुख प्रिय है, दुःख अप्रिय है, अनुकूलता प्रिय है, प्रतिकूलता अप्रिय है, स्वतन्त्रता प्रिय है, परतन्त्रता अप्रिय है, लाभ प्रिय है, हानि अप्रिय है। अतः हमारा परम कर्तव्य है कि

मन, वचन और काय से हम किसी को भी कष्ट न दे। मन, वचन और काय से किसी भी प्राणी को कष्ट न देना पूर्ण अहिंसा है। आचार का यह महत्त्वपूर्ण विकास जैनधर्म की अपनी अमूल्य देन है।

अहिंसा को केन्द्र मानकर सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह का विकास हुआ है। इसका यही तात्पर्य है कि सभी व्रतों का मूल आधार अहिंसा ही है। अहिंसक व्यक्ति असत्य भाषण नहीं कर सकता। अहिंसक व्यक्ति चोरी नहीं कर सकता, अब्रह्मचर्य का सेवन नहीं कर सकता और परिग्रह भी नहीं कर सकता। परिग्रह आत्म-विकास का बाधक तत्त्व है। जहाँ पर परिग्रह है, वहाँ पर आत्म-पतन है। परिग्रह की अभिवृद्धि से जन-जीवन में विषमता उत्पन्न होती है। इसलिए अहिंसक व्यक्ति अपरिग्रही होता है।

अहिंसा किसी भौतिक तत्त्व का नाम नहीं है, वह मानव-मन की एक वृत्ति है, भावना है, विचार है। मानव-मन की क्रूरवृत्ति हिंसा है और कोमलवृत्ति अहिंसा है। अहिंसा मानव-मन का अमृत है और हिंसा विष है। अहिंसा जीवन है तो हिंसा मरण है। अहिंसा त्याग है तो हिंसा भोग है, अहिंसा जगमगाता प्रकाश है तो हिंसा घोर अन्धेरा है।

जैसे आचार में अहिंसा को प्रधानता दी गई वैसे ही विचार में अनेकान्त-दृष्टि को प्रमुखता दी गई। अनेकान्तदृष्टि का अर्थ है वस्तु का सर्वतोमुखी विचार। वस्तु में अनन्त धर्म होते हैं उनमें से किसी एक धर्म का ही आग्रह न रखकर अपेक्षा-दृष्टि से सभी धर्मों को समझना। अनेकान्तदृष्टि को जिस भाषा के माध्यम से व्यक्त किया जाता है, वह स्याद्वाद है। अनेकान्त दृष्टि है और स्याद्वाद उस दृष्टि की अभिव्यक्ति की पद्धति है। अनेकान्त और स्याद्वाद में सबसे बड़ा अन्तर यही है कि अनेकान्त विचार-प्रधान होता है तो स्याद्वाद भाषा प्रधान होता है। जब तक दृष्टि विचार रूप है तब तक वह अनेकान्त है और जब दृष्टि वाणी का परिधान पहनती है तब वह स्याद्वाद बन जाती है। विचार के क्षेत्र में अनेकान्त इतना व्यापक है कि विश्व के समग्र दर्शनो का इसमें समावेश हो जाता है। आचार्य सिद्धसेन दिखाकर ने अनेकान्तवाद को विश्व का गुरु कहा है। वे लिखते हैं कि 'इस अनेकान्त के बिना लोक का व्यवहार चल नहीं सकता। मैं उस अनेकान्त को नमस्कार करता हूँ जो जन-जन के जीवन को आलोकित करने वाला गुरु है। अनेकान्तवाद केवल तर्क का सिद्धान्त नहीं अपितु

अनुभवमूलक सिद्धान्त है। एतदर्थ ही आचार्य हरिभद्र ने अनेकान्तवाद के सम्बन्ध में कहा है कि 'कदाग्रही व्यक्ति की जिस विषय में मति होती है, उसी विषय में वह अपनी युक्ति लगाता है किन्तु एक निष्पक्ष व्यक्ति उस बात को स्वीकार करता है जो युक्तिसिद्ध होती है।'।

श्रमण भगवान महावीर के युग में अनेक दार्शनिक-परम्पराएँ थी। कोई परम्परा नित्यवाद पर बल दे रही थी तो दूसरी परम्परा अनित्यवाद को। कोई परम्परा अन्तिम तत्त्व को ही स्वीकार करती थी तो दूसरी परम्परा उसका निषेध करती थी। कोई परम्परा ससार की विभिन्नता का कारण जडतत्त्व को मानती थी तो दूसरी परम्परा आत्मतत्त्व को। इस प्रकार परस्पर विरोधी वाद अपने मण्डन में और दूसरे के खण्डन में लगे हुए थे।

भगवान महावीर ने देखा कि इस विरोध का मूल मिथ्या आग्रह है। वस्तु में अनन्त धर्म हैं। उन अनन्त धर्मों में से कोई किसी पर बल दे रहा है, कोई किसी पर। गहराई से चिन्तन करने पर परिज्ञात होगा कि जिन धर्मों का हम निषेध कर रहे हैं, वे सारे धर्म वस्तु में विद्यमान हैं। वस्तु-स्वभाव ही इस प्रकार का है कि उसका अनेक दृष्टियों से विचार किया जा सकता है। किसी एक धर्म का प्रतिपादन किसी एक अपेक्षा-विशेष से होता है। अतः उसे अनेकान्तवाद या स्याद्वाद कहते हैं। दार्शनिक क्षेत्र में भगवान महावीर की यह महान देन है।

अनेक धर्मात्मक वस्तु के निरूपण के लिए 'स्यात्' शब्द का प्रयोग आवश्यक है। 'स्यात्' का अर्थ है किसी अपेक्षा-विशेष से, किसी एक धर्म की दृष्टि से कथन करना। वस्तु के अनन्त धर्मों में से किसी एक धर्म का विचार उसी दृष्टि से किया जाता है। दूसरे धर्म का विचार दूसरी दृष्टि से किया जाता है। इस तरह वस्तु के धर्मभेद से ही दृष्टिभेद उत्पन्न होता है। इस अपेक्षावाद या सापेक्षवाद का नाम ही स्याद्वाद है।

स्याद्वाद जीवन के उलझे हुए प्रश्नों को सुलझाने की एक विशेष पद्धति है। उसमें न अर्धसत्य को स्थान है और न सशयवाद को ही। पर खेद है कि भारत के मूर्धन्य मनीषी-गण भी स्याद्वाद के सही स्वरूप को न समझ सके। ब्रह्मसूत्र के भाष्यकार आचार्य शंकर^१, भूतपूर्व राष्ट्रपति

डाक्टर एस० राधाकृष्णन् सुप्रसिद्ध सांख्यदर्शन के विद्वान् प्रो० महलोनाविस प्रभृति विद्वानो ने स्याद्वाद को अर्द्धसत्य और सशयवाद की सज्ञा दी है। उन्हीं विद्वानो का अनुसरण अन्य अनेक साहित्यकारो ने किया है। कुछ समय पूर्व प्रकाशित 'गान्धी युग पुराण' के द्वितीय खण्ड में सेठ गोविन्ददास तथा डा० ओमप्रकाश ने प्रस्तुत ग्रन्थ में स्याद्वाद को सशयवाद के रूप में उल्लेख किया है। ग्रन्थ की भूमिका में डॉक्टर कविवर रामधारीसिंह दिनकर ने भी उसी बात की पुष्टि की है। विद्वान् स्याद्वाद के सही स्वरूप को समझ सके, इसी दृष्टि से ये पक्तियाँ लिखी जा रही हैं।

जीवन का व्यवहार विधि-निषेध के युगल पार्श्वों के मध्य में से होकर चलता है। दार्शनिक शब्दावली में इसे 'सत्-असत्, एक-अनेक, नित्य-अनित्य, वाच्य-अवाच्य आदि कहा गया है। व्यवहार में विधि-निषेध का क्रम चलता रहता है। प्रश्न है—विरोधी युगलों का एक ही पदार्थ में कैसे प्ररूपण किया जाय ? जिस पदार्थ में जिस सत्ता का ग्रहण किया जाता है क्या उसी पदार्थ में प्रतिषेध भी हो सकता है ? स्वीकार और निषेध, अस्तित्व और नास्तित्व, अपने में एक कठिन समस्या है, यही से सशय का प्रारम्भ होता है। भगवान् महावीर ने 'स्याद् अस्ति, स्याद् नास्ति' के आधार से प्रस्तुत समस्या को सुलझाया है। सापेक्ष या निरपेक्ष उभय स्वरूपात्मक वस्तु के स्वभाव को ग्रहण करना ही यथार्थ दृष्टि है। किसी भी पदार्थ का आत्यन्तिक निषेध और आत्यन्तिक विधान नहीं होता। जिस अपेक्षा से वह है उस अपेक्षा से वह पूर्ण है, जिस अपेक्षा से नहीं है उस अपेक्षा से वह नहीं है।

हर एक पदार्थ में अनन्त धर्मों की सत्ता है और उस स्वभाव में एक दूसरे स्वभाव की प्रतिरोधिनी नहीं है। एतदर्थ ही विरोधी युगलों का सहअस्तित्व सहजरूप से सम्भाव्य है। पानी जीवन भी है और डूबने वालों के लिए सहारक भी है। अग्नि जीवन प्रदान करने वाला तत्त्व भी है और उग्र रूप धारण करने पर नाश भी करता है। ऊनी वस्त्र सर्दों में उपयोगी है और गर्मों में निरुपयोगी है। गरिष्ठ भोजन स्वस्थ व्यक्ति के लिए स्वास्थ्यप्रद है पर रुग्ण व्यक्ति के लिए हानिकारक है। इस प्रकार प्रत्येक कार्य द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव की सीमा से आवद्ध है।

प्रत्येक पदार्थ में विरोधी युगल का युगपत् अस्तित्व है। उसी से व्यक्ति चक्कर में पड़ जाता है, क्योंकि व्यक्ति का चिन्तन हमेशा निरपेक्ष

होकर चलता है, जब कि उसका हर एक व्यवहार अपेक्षा के साथ बंधा हुआ है। जिस समय पदार्थ के अस्तित्व की विवक्षा की जाती है उस समय उसी पदार्थ के इतर पक्षों का नास्तित्व भी तो अभिवाच्य नहीं होता। केवल मुख्य और गौण की ही प्रश्न होता है।

भगवान महावीर ने कहा है कि प्रतिक्षण प्रत्येक पदार्थ में उत्पाद और व्यय होता है और साथ ही वह ब्रुव भी रहता है जिससे वह सत् असत् में नहीं बदलता।

सत्य अनुभूतिगम्य है। अनुभूति एकाशग्राही और सर्वाशग्राही उभयरूप होती है किन्तु अभिव्यक्ति सर्वाशग्राही नहीं एकाशग्राही होती है। वह सदा एक अश ही प्रस्तुत करती है। ज्ञान की अनन्त पर्याय है। व्यक्ति अपनी शक्ति के अनुसार उन्हें अधिकृत करता है। अभिव्यक्ति का माध्यम शब्द है। अनुभूति की पूर्णता और अधिकता होने पर भी वह एक अश को ही प्रस्तुत करती है। वक्ता अपनी समस्त अनुभूतियों को एक साथ व्यक्त नहीं कर सकता। जितनी वह व्यक्त करता है उतनी सुनने वाला ग्रहण नहीं कर पाता, जितना ग्रहण होता है वह अपेक्षा के साथ सयुक्त होकर होता है, अतः सत्य सदा अपेक्षा के साथ बंधा हुआ है।

भगवान महावीर ने सापेक्षवाद के रूप में स्याद्वाद का प्ररूपण किया। विज्ञान के क्षेत्र में अल्बर्ट आइन्स्टीन ने सापेक्षवाद के रूप में उसका विस्तार किया। स्याद्वाद का मुख्य विषय जड़ और चेतन रहा है जबकि आइन्स्टीन ने उसमें आकाश और काल की योजना कर उसे विशेष आधुनिक शैली में प्रस्तुत किया है। दोनों में अद्भुत सामंजस्य है।

जिन विद्वानों ने स्याद्वाद को सशयवाद और अर्धसत्य कहा है उनका सापेक्षवाद के सम्बन्ध में यह मन्तव्य नहीं है। आश्चर्य की बात है कि स्याद्वाद और सापेक्षवाद के विवेचन में शाब्दिक अन्तर के अतिरिक्त और कोई मौलिक अन्तर नहीं होते हुए भी उन्होंने इन दोनों के सम्बन्ध में विभिन्न मत किस आधार पर अभिव्यक्त किया है।

प्रश्न सहज ही पैदा होता है कि विज्ञो द्वारा यह भूल किस प्रकार हुई? इसके अनेक कारण हैं। स्याद्वाद शब्द 'स्याद् और वाद' इन दो शब्दों के मिलने से बना है। 'स्याद्' पद अव्यय है। इसके अनेक अर्थ हैं—सभावना, विधान, प्रश्न, कथञ्चित्, अपेक्षा-विशेष, दृष्टि-विशेष, किसी एक धर्म की

विवक्षा आदि किन्तु विज्ञो ने केवल इसके सभावनात्मक अर्थ पर ही ध्यान दिया है और उसी दृष्टि से उन्होंने स्याद्वाद को सशयवाद कहा है ।

आचार्य शंकर के समय शास्त्रार्थ की परम्परा थी और उसमें एक-दूसरे का खण्डन-मण्डन प्रमुख रूप से चलता था । स्याद्वाद का उपहास करने की दृष्टि से उन्होंने उसे सशयवाद के रूप में उपस्थित किया, जो सर्वथा अनुचित था ।

यद्यपि भूतपूर्व राष्ट्रपति डॉ० एस० राधाकृष्णन् प्रो० महलोनोवीस, डा० रामधारी सिंह दिनकर, डा० गोविन्ददास आदि परिहास की परम्परा से बहुत ही दूर हैं, तथापि आचार्य शंकर के द्वारा कथित सभावनात्मक अर्थ से किञ्चित् मात्र भी दूर नहीं हट पाये हैं । शब्दों के हेरफेर के साथ अपने ग्रन्थों में वे लेखों में वही बात दुहराते रहे हैं । खेद है कि हम अपनी दृष्टि से किसी भी विषय के अन्तस्तल तक नहीं पहुँचते और पुरानी लकीर के ही फकीर बने हुए हैं । विद्वानों को चाहिए कि प्राचीन त्रुटियों को न दुहराकर स्याद्वाद के सही स्वरूप को समझे ।

यहाँ पर एक बात का स्पष्टीकरण करना आवश्यक है, वह यह है कि एक प्रसिद्ध जैनआचार्य से किसी जिज्ञासु ने प्रश्न किया कि 'जैनदर्शन' क्या है ? उत्तर में उन्होंने कहा—'मिच्छा दसणसमुहो' मिथ्यादर्शन का समूह । ससार में जितनी भी दृष्टियाँ हैं उन्हें मिला दीजिए जैनदर्शन बन जायेगा । इसके कारण और जैनदर्शन की सर्वग्राहीदृष्टि के कारण अनेक पाश्चात्य और पौरात्य विज्ञो ने जैनदर्शन पर यह आरोप लगाया है कि जैनदर्शन की मौलिक देन कुछ भी नहीं है । इधर-उधर से लेकर इस दर्शन की स्थापना की गई है ? पर उत्तर में निवेदन है कि जैनदर्शन ने मिथ्या-दृष्टियों को ले-लेकर जैनदर्शन का निर्माण नहीं किया है किन्तु जैनदर्शन की अनेकात्मकता ने सभी दर्शनों के विचारों को एकत्र होने का सुअवसर प्रदान किया । सबका सम्यकीकरण कर दिया और सबके लिए उसने अपना द्वार खोल दिया । सभी को आकर्षण हुआ और वे एकत्रित हो गये । उन्हें इकट्ठे हुए देखकर लोगो को यह भ्रम हो गया कि सभी दर्शनों का एक पुलिन्दा बन गया है । यह उसकी योग्यता है । कोई भी दृष्टि आकर उसमें रह सकती है, समा सकती है । जैसे समुद्र में आकर सारी स्रिताएँ मिल जाती हैं वैसे ही सारी दृष्टियाँ जैनदर्शन में आकर मिल जाती हैं । वे

पृथक्-पृथक् सरिताएं हैं। सरिताओं में समुद्र नहीं है। सरिताएँ समुद्र में हैं। ये विभक्त दृष्टियाँ हैं उनमें जैनदर्शन नहीं है।

जैनदर्शन की सर्वग्राही दृष्टि ने अन्य सभी दृष्टियों को एकत्र होने का अवसर दिया और सर्वसमन्वय का मंच प्रस्तुत किया यह जैनदर्शन की विश्व को मौलिक देन है।

जैनदर्शन की और भी अनेक विशेषताएँ हैं। हम तत्त्व को ले। सामान्य रूप से तत्त्व के चार पक्ष होते हैं। प्रथम पक्ष तत्त्व को सत् मानता है। इस पक्ष का समर्थक सांख्यदर्शन है। द्वितीय पक्ष तत्त्व को असत् मानता है। बौद्धदर्शन में शून्यवाद की जो शाखा है वह इस पक्ष का समर्थन करती है। शून्यवाद का यह अभिमत है कि तत्त्व न सत् है, न असत् है, न उभय है, न अनुभय है, तथापि उसका लगाव निषेध की ओर विशेष-रूप से है अतः उसे असत्वादी कह सकते हैं। तृतीयपक्ष सत् और असत् दोनों को स्वतन्त्र तत्त्व मानता है। सत् असत् से विल्कुल भिन्न एक स्वतन्त्र पदार्थ है, इसी प्रकार असत् भी एक स्वतन्त्र पदार्थ है। न्याय-वैशेषिक-दर्शन इस पक्ष का समर्थन करता है। चतुर्थपक्ष अनुभयवाद को महत्त्व देता है। इस पक्ष का मन्तव्य है कि तत्त्व अनिर्वचनीय है, वह न सत् है और न असत् है। वेदान्त की माया को इस कोटि में रख सकते हैं। जैन-दर्शन इन चारों प्रकार के एकान्तवादी पक्षों को अपूर्ण मानता है। उसका यह स्पष्ट आघोष है कि वस्तु न एकान्त रूप से सत् है, न एकान्त रूप से असत् है, न एकान्त रूप से सत् और असत् है, न एकान्त रूप से सत् और असत् दोनों से अनिर्वचनीय है।

जैनदर्शन ने धर्म, अधर्म, आकाश, काल, पुद्गल और जीव ये छह द्रव्य माने हैं। धर्म, अधर्म की मान्यता जैनदर्शन की अपनी मौलिक है। किसी भी दर्शन ने गति और स्थिति के लिए भिन्न द्रव्य नहीं माना है। वैशेषिक दर्शन ने उत्क्षेपण आदि को द्रव्य न मानकर कर्म माना है। जैन-दर्शन ने गति के लिए धर्मास्तिकाय और स्थिति के लिए अधर्मास्तिकाय स्वतन्त्र द्रव्य माना है। जैनदर्शन की आकाश विषयक मान्यता भी अन्य दर्शनों से विशेषता लिए हुए है। अन्य दर्शनों ने लोकाकाश तो अवश्य माना है पर किसी भी दर्शन ने अलोकाकाश नहीं माना है। अलोकाकाश की मान्यता जैनदर्शन की अपनी विशेषता है। पुद्गल द्रव्य की मान्यता भी विलक्षणता लिये हुए है। वैशेषिक आदि पृथ्वी आदि द्रव्यों के पृथक्-पृथक्

परमाणु मानते हैं किन्तु जैनदर्शन पुद्गल के भिन्न-भिन्न प्रकार के परमाणु नहीं मानता। प्रत्येक परमाणु में स्पर्श, रस, गन्ध, और रूप रहता है। स्पर्श के परमाणु रूप आदि के परमाणु से अलग नहीं है। इसी प्रकार रूप के परमाणु स्पर्श आदि के परमाणु से अलग नहीं है। परमाणु की पृथक्-पृथक् जाति नहीं किन्तु एक जाति है। पृथ्वी का परमाणु पानी के रूप में बदल सकता है और पानी का परमाणु अग्नि में परिणत हो सकता है। साथ ही जैनदर्शन ने शब्द को भी पौद्गलिक माना है। जीव के सम्बन्ध में भी जैनदर्शन की अपनी विशेष मान्यता है कि वह ससारी आत्मा को स्वदेह परिमाण मानता है। जैनदर्शन के अतिरिक्त किसी भी अन्य दर्शन ने आत्मा को स्वदेह-परिमाण नहीं माना है।

ज्ञानवाद के सम्बन्ध में भी जैनदर्शन की अपनी विशेषता है। अन्य दर्शनों ने केवल इन्द्रिय-ज्ञान को प्रत्यक्ष माना है किन्तु जैनदर्शन ने आत्मा से होने वाले ज्ञान को प्रत्यक्ष कहा है। जो ज्ञान इन्द्रियों की सहायता से न होकर सीधा आत्मा से होता है वही ज्ञान वस्तुतः प्रत्यक्ष है। इन्द्रिय-ज्ञान को व्यावहारिक प्रत्यक्ष कहा है किन्तु निश्चयदृष्टि से इन्द्रिय-ज्ञान परोक्ष ही है। इन्द्रिय और मन की सहायता की अपेक्षा रखने से मतिज्ञान और श्रुतज्ञान को परोक्ष कहा है और अवधि, मन पर्यय और केवल को प्रत्यक्ष कहा है।

जैन तार्किकों ने प्रामाण्य की समस्या का उत्पत्ति और ज्ञप्ति की दृष्टि से जो समाधान किया है वह भी अन्य दर्शनों से अलग है। जैनदर्शन में प्रामाण्य और अप्रामाण्य की उत्पत्ति परत मानी है जब कि ज्ञप्ति स्वतः और परत दोनों प्रकार की है। अभ्यास-दशा में ज्ञप्ति स्वतः होती है और अनभ्यास दशा में परत होती है। प्रमाण और फल के सम्बन्ध में भी जैन दृष्टिकोण पृथक् है। प्रमाण फल से कथञ्चित् भिन्न है, कथञ्चित् अभिन्न है।

नय भी जैनदर्शन की अपनी विशिष्ट देन है। नय का आविष्कार करके जैन दर्शनिकों ने सम्यक् एकान्त की सिद्धि करने का सफल प्रयास किया है।

कर्मवाद भी जैनदर्शन की अपनी विशिष्ट देन है। कर्मवाद पर जैन दार्शनिक आचार्यों ने विपुल साहित्य का सृजन किया है। कर्म-सिद्धान्त का इतना व्यवस्थित और सर्वांगपूर्ण विवेचन हमें अन्यत्र देखने को नहीं मिलता है।

इस प्रकार जैनदर्शन की अनेको विशेषताएँ हैं। प्रस्तुत ग्रन्थ में हमने उन सभी मौलिक विशेषताओं पर प्रकाश डालने का प्रयास किया है। किसी की आलोचना-प्रत्यालोचना करने का हमारा नक्ष्य नहीं है किन्तु सत्य-तथ्य को जन-जन के समक्ष प्रस्तुत करना ही हमारा उद्देश्य है। ●

शि ष्ट

- ☐ शब्दकोष
- ☐ शब्दानुक्रमणिका
- ☐ सन्दर्भ ग्रन्थ सूची
- ☐ जैन दार्शनिक साहित्य व साहित्यकार
- ☐ मत-सम्मत [भगवान महावीर एक अनुशीलन]

शब्दकोष

अकर्म भूमि—असि-मपि, आदि कर्मों से रहित भूमि अकर्मभूमि है ।

अकामनिर्जरा—कारागृह में रोके जाने पर या अन्य प्रकार से बन्धनबद्ध होने पर भूख-प्यास को सहन करना, ब्रह्मचर्य का पालन करना, पृथ्वी पर सोना, शरीर में मल को धारण करना, और सन्ताप आदि महा जाता है । इसका नाम अकाम है । इस प्रकार अकाम से—अनिच्छापूर्वक उपर्युक्त दुःख के सहने से जो कर्म निजरा हुआ करती है उसका नाम अकाम निर्जरा है ।

अगुरुलघु—गुरुता और लघुता के न होने का नाम अगुरुलघु या अगुरु-लघुक है ।

अगुरुलघु गुण—जीवादिक द्रव्यों की स्वरूप प्रतिष्ठा का कारण जो अगुरुलघु नामक स्वभाव है उसके प्रतिसमय सम्भव जो छह स्थान पतित वृद्धि-हानिरूप अनन्त अविभाग प्रतिच्छेद हैं उनका नाम अगुरुलघु गुण है जो सख्या में अनन्त है ।

अचक्षुदर्शन—चक्षुरिन्द्रिय के अतिरिक्त शेष चार इन्द्रियो और मन के द्वारा होने वाले सामान्य प्रतिमास या अवलोकन को अचक्षुदर्शन कहते हैं ।

अजीव—जिसमें चेतना न पायी जाय वह अजीव है ।

अज्ञान—मिथ्यात्व के उदय के साथ विद्यमान ज्ञान को भी अज्ञान कहा जाता है तथा ज्ञानावरण कर्म के उदय से वस्तु के स्वरूप का ज्ञान न होने को भी अज्ञान कहते हैं ।

अणु—जो प्रदेश मात्र में होने वाली स्पर्शादि पर्यायो के उत्पन्न करने में समर्थ है, ऐसे उन आगम निर्दिष्ट पुद्गल के अविभागी अंशों को अणु कहा जाता है ।

अत्यन्ताभाव—जिसका त्रिकाल में भी सद्भाव सम्भव न हो, उसके अभाव को अत्यन्ताभाव कहते हैं । जैसे खरगोश के सिर पर सींगों का अभाव ।

अद्धासमय—काल की अथवा काल के अविभागी अंश को अद्धा समय कहते हैं ।

अधर्म—जिससे अम्युदय और निश्चयस की सिद्धि न हो, ऐसे कर्मबन्ध के कारणभूत मिथ्यादर्शन, ज्ञान व चारित्र्य रूप आत्म-परिणाम को अधर्म कहते हैं ।

अधर्मद्रव्य—जो स्वयं ठहरे हुए जीव और पुद्गल द्रव्यों के ठहरने में सहायक होता है, वह अधर्म द्रव्य है ।

अधिगम—जिसके द्वारा पदार्थ जाने जाते हैं, ऐसे ज्ञान को अधिगम कहते हैं ।

अधोलोक—पुरुषाकार लोक में नीचे का भाग, जो वेनासन सदृश है उसे अधोलोक कहते हैं ।

अध्रुवबन्ध—जिस बन्ध की आगामी काल में कमी व्युच्छिति होगी, ऐसे भव्य जीवों के कर्मबन्ध को अध्रुवबन्ध कहते हैं ।

अध्रुवबन्धिनी—बन्ध कारणों का सद्भाव होने पर भी जिन प्रकृतियों का कदाचित् बन्ध होता है, कदाचित् नहीं भी होता है, उन्हें अध्रुवबन्धिनी कहते हैं ।

अध्रुवोदय—उदय-व्युच्छिति हो जाने पर भी द्रव्यादि सामग्री के निमित्त से जिनका उदय पुन मभव है, ऐसी माता वेदनीयादि प्रकृतियों को अध्रुवोदय कहते हैं ।

अनन्त—आय-रहित और निरन्तर व्यय-महित होने पर भी जो राशि कभी समाप्त न हो, उसे अनन्त कहते हैं । अथवा जो राशि एक मात्र केवलज्ञान की ही विषय हो वह अनन्त है ।

अनन्तवीर्य—वीर्यान्तर्गत कर्म का सर्वथा क्षय होने पर जो अप्रतिहत मामध्य उत्पन्न होती है, उसे अनन्तवीर्य कहते हैं ।

अनन्तानुबन्धी—जिसका उदय होने पर सम्यग्दर्शन उत्पन्न नहीं होता है और यदि वह उत्पन्न हो चुका है तो नष्ट हो जाता है, उसका नाम अनन्तानुबन्धी है ।

अनन्त भवों की परम्परा को चालू रखने वाली कपायों को अनन्तानुबन्धी कपाय कहा जाता है ।

अनपवर्तनीय—आयु कर्म की जितनी स्थिति बाँधी गई है उतनी ही स्थिति का वेदन करना व अपने काल की अवधि के पूर्व उसका विघात नहीं होना, इसका नाम उसकी अनपवर्तनीयता है । अभिप्राय यह है, अनपवर्तनीय आयु वह कही जाती है जिसका विघात पूर्व जन्म में बाँधी गई स्थिति के पूर्व किसी भी प्रकार से न हो सके ।

अनभिगृहीत मिथ्यात्व—परोपदेश के बिना ही मिथ्यात्व कम के उदय से जो तत्त्वों का अध्वद्धान उत्पन्न होता है, उसे अनभिगृहीत मिथ्यात्व कहते हैं ।

अनाकारोपयोग—दर्शनोपयोग ।

अनाभिग्रहिक मिथ्यात्व—सभी मत-मतान्तर अच्छे हैं, इस प्रकार की बुद्धि से सबके समान मानने को अनाभिग्रहिक मिथ्यात्व कहते हैं ।

अनिकाचित—निकाचित से विपरीत अर्थात् जिन कम प्रदेशाग्राहों का उत्कर्षण अपकर्षण, सक्रमण या उदीरण की जा सके, उन्हें अनिकाचित कहते हैं ।

अनेकान्त—एक वस्तु में मुरयता और गौणता की अपेक्षा अस्तित्व, नास्तित्व, आदि परस्पर विरोधी धर्मों के प्रतिपादन को अनेकान्त कहते हैं ।

अन्तरायकर्म—जो कर्म दाता और देय आदि के बीच में आता है—दान देने में रुकावट डालता है, उसे अन्तराय कर्म कहते हैं ।

अन्त्य सूक्ष्म—परमाणुगत सूक्ष्मता को अन्त्य सूक्ष्म कहते हैं ।

अन्त्य स्थूल—जगद्व्यापी महास्कन्धगत स्थूलता को अन्त्य स्थूल कहते हैं ।

अपकर्षण—कर्म-प्रदेशों की स्थितियों के हीन करने का नाम अपकर्षण है ।

अपवर्तना—सर्वत्र बन्धाबन्ध मे—जो स्थिति और अनुभाग की अपवतना होती है—उन्हे कम किया जाता है, डमका नाम अपवतना या अपकषण है ।

अपवर्तना सक्रमण—जिमके द्वारा कर्मों की प्रचुर स्थिति और अनुभाग को कम किया जाय उसे अपवतनासक्रम कहते हैं ।

अपवर्त्य—जो आयु उपघात के कारणभूत विष—शस्त्रादिरूप बाह्य निमित्त के मिलने पर हानि को प्राप्त हो सकती है, वह अपवर्त्य आयु कहलाती है ।

अप्रतिपाति—जो अवधिज्ञान विजली के प्रकाश के समान विनश्वर नहीं है किन्तु केवलज्ञान की प्राप्ति तक स्थिर रहने वाला है, उसे अप्रतिपाती अवधि कहते हैं ।

अप्रत्याख्यान कषाय—जिनके उदय से व्रत का अभाव होता है उन्हे अप्रत्याख्यान कषाय कहते हैं ।

अवाधाकाल—बैधने के पश्चात् भी कम जितने समय तक बाधा नहीं पहुँचाता—उदय मे नहीं आता है—उतना समय उसका अवाधाकाल कहलाता है ।

अभिगृहीत—दूसरे के उपदेश से ग्रहण किये गये मिथ्यात्व को अभिगृहीत मिथ्यात्व कहते हैं ।

अरूपी—जो पाँच द्रव्य शब्द, रूप, रस, गन्ध और स्पर्श से रहित है उन्हे अरूपी कहते हैं ।

अर्थनय—जो नय अर्थ और व्यजन पर्यायो के साथ विविध लिंग, सरपा, काल, कारक, पुरुष और उपग्रह के भेद से अभिन्न वर्तमान मात्र वस्तु को विषय किया करते हैं उन्हे अर्थनय कहते हैं ।

अर्थाविग्रह—व्यजनावग्रह के अन्तिम समय मे गृहीत शब्दादि अर्थ के अवग्रह का नाम अर्थाविग्रह है । दूसरे शब्दो मे अप्राप्त पदार्थ के ग्रहण को अर्थाविग्रह कहते हैं ।

अर्धमागधी भाषा—जो मापा आधे मगध देश मे बोली जाती थी अथवा जो अठारह देवी भाषाओ मे नियत थी, उसका नाम अर्धमागधी है ।

अलोक—लोक के बाहर सब ओर जितना भी अनन्त आकाश है वह सब अलोकाकाश कहलाता है ।

अवग्रह—पदार्थ और उसे विषय करने वाली इन्द्रियो का योग्य देश मे संयोग होने के अनन्तर उसका सामान्य प्रतिमास रूप दर्शन होता है, उसके अनन्तर वस्तु का जो प्रथम बोध होता है उसे अवग्रह कहते हैं ।

अवस्थित (द्रव्य)—धर्म, अधर्म, लोकाकाश और एक जीव, ये समान रूप से असंख्यात प्रदेशी हैं तथा अलोकाकाश और पुद्गल अनन्त प्रदेशी हैं, यह जो उनके प्रदेशो का नियत प्रमाण है उसका चूँकि वे द्रव्य कभी अतिक्रमण नहीं करते हैं एतदर्थ वे अवस्थित कहे जाते हैं ।

अवाय-अपाय—भापादि-विशेष के ज्ञान से यथार्थ रूप में जानना, इसका नाम अवाय है। कही-कही पर इसका उल्लेख अपाय शब्द से भी हुआ है।

अविग्रहगति—विग्रह का अथ रुकावट या कुटिलता होता है तदनुसार जीव की जो गति वक्रता, कुटिलता या मोड़ से रहित होती है उसे अविग्रहगति कहते हैं अर्थात् एक समय वाली ऋजुगति या इषुगति का नाम अविग्रहगति है।

अविपाक निर्जरा—जिस कर्म का उदयकाल अभी प्राप्त नहीं हुआ है, उसे तपश्चरणादिरूप औपक्रमिक क्रियाविशेष के सामर्थ्य से बलपूर्वक उदयावली में प्रवेश कराके आम्रादि फलों के पाक के समान वेदन करने को अविपाक निर्जरा कहते हैं।

असातावेदनीय—जिस कर्म का वेदन-अनुभवन परिताप के साथ किया जाता है उसे असातावेदनीय कहते हैं।

अस्तिकाय—जिनका गुणों और अनेक प्रकार की पर्यायों के साथ अस्ति-स्वभाव है—अभेद या तद्रूपता है—वे अस्तिकाय कहलाते हैं।

आकाश—जो सब जीवों को तथा शेष—धर्म, अधर्म और काल एवं पुद्गलों को भी स्थान देता है उसे आकाश कहते हैं।

आगम—पूर्वापरविरोधादि दोषों से रहित शुद्ध आप्त के वचन को आगम कहते हैं।

आबाधाकाल—कर्म रूप से बन्ध को प्राप्त हुआ द्रव्य जितने समय तक उदय या उदीरणा को प्राप्त नहीं होता उतने काल का नाम अबाधा या आबाधा काल है।

आभिग्रहिक—यही दशन (सम्प्रदाय) ठीक है अन्य कोई भी दर्शन ठीक नहीं है, इस प्रकार के कदाग्रह से निर्मित मिथ्यात्व का नाम आभिग्रहिक है।

आभिनिबोधिक—अभिमुख और नियमित पदार्थ के इन्द्रिय और मन के द्वारा जानने को आभिनिबोधिक ज्ञान कहते हैं। यह मतिज्ञान का नामान्तर है।

इन्द्रिय—परम ऐश्वर्य को प्राप्त करने वाले आत्मा को इन्द्र और इन्द्र के लिङ्ग या चिह्न को इन्द्रिय कहते हैं। अथवा जो जीव को अर्थ की उपलब्धि में निमित्त होता है उसे इन्द्रिय कहते हैं।

ईर्यापथक्रिया—ईर्या का अर्थ योग है। एक मात्र उस योग के द्वारा जो कर्म आता है वह ईर्यापथकर्म है। उस ईर्यापथकर्म की कारणभूत क्रिया को ईर्यापथक्रिया कहते हैं।

ईश्वर—जिसने कृतकृत्य होकर निराकुल सुख के कारणभूत केवलज्ञान रूप उत्कृष्ट विभूति को प्राप्त कर लिया है उस परमात्मा को ईश्वर कहते हैं।

ईहा—अवग्रह से जाने गये पदार्थ के विशेष जानने की इच्छा को ईहा कहते हैं। ऊहा, अपोहा, मार्गणा, गवेषणा और मीमांसा ये ईहा के नामान्तर हैं।

उच्चगोत्र—जिसके उदय से लोकपूजित कुल में जन्म हो उसे उच्चगोत्र कहते हैं। जिसके उदय से जीव उत्तम जाति, कुल, बल, रूप, तप, ऐश्वर्य और श्रुत आदि

के द्वारा जगत् में पूजा व आदर-सत्कारादि को प्राप्त हो उसे उच्च गोत्र जानना चाहिए ।

उदीरणा—अधिक स्थिति व अनुभाग को लिए हुए जो कम स्थित है, उनकी उस स्थिति व अनुभाग को हीन करके फल देने के उन्मुख करना, उदीरणा है ।

उदीर्ण—फल देने रूप अवस्था में परिणत कर्म-पुद्गल स्कन्ध को उदीर्ण कहते हैं ।

उद्वर्तन—स्थिति व अनुभाग की वृद्धि करने को उद्वर्तन या उद्वर्तना कहते हैं ।

उद्वर्तनाकरण—उदयावलि से बाह्य स्थिति और अनुभाग के वृद्धिगत करने को उद्वर्तनाकरण कहते हैं ।

उपकरणेन्द्रिय—जिसके द्वारा निवृत्ति इन्द्रिय का उपकार किया जाता है उसे उपकरण इन्द्रिय कहते हैं ।

निवृत्ति का सद्भाव होने पर भी जिसके कुण्ठित या दूषित होने पर इन्द्रिय अपने विषय को ग्रहण न कर सके उसे उपकरणेन्द्रिय कहते हैं । जिस प्रकार तलवार या फरसा आदि की धार यदि मोथरी नहीं है तो वह काष्ठादि के विदारण में समर्थ रहती है, इसी प्रकार यदि उपकरण इन्द्रिय कुण्ठित नहीं है तो वह नियत अथ को ग्रहण में समर्थ रहती है ।

उपयोग—वाह्य और आभ्यन्तर कारण के वश जो चेतनता का अनुसरण करने वाला परिणाम (ज्ञान-दर्शन) उत्पन्न होता है उसे उपयोग कहा जाता है ।

उपशम—आत्मा में कारणवश कर्म के फल देने की शक्ति के प्रकट न होने को उपशम कहते हैं ।

ऋजुसूत्रनय—तीनों कालों के पूर्वापर विषयों को छोड़कर जो केवल वर्तमान कालभावी विषय को ग्रहण करता है उसे ऋजुसूत्रनय कहते हैं । अतीत पदार्थों के नष्ट हो जाने से, तथा अनागत पदार्थों के उत्पन्न न होने से ये दोनों ही व्यवहार के योग्य नहीं हैं । इसलिए यह नय वर्तमान एक समय-भात्र को विषय करता है ।

एकत्वप्रत्यभिज्ञान—प्रत्यक्ष और स्मृति के निमित्त से जो सकलनात्मक (जोड़ रूप) ज्ञान उत्पन्न होता है उसे प्रत्यभिज्ञान कहते हैं । जो प्रत्यभिज्ञान 'यह वही है' इस प्रकार से पूर्व व उत्तर दशाओं में व्याप्त रहने वाले एकत्व (अभेद) को विषय करता है वह एकत्व प्रत्यभिज्ञान कहलाता है ।

एवम्भूतनय—जो द्रव्य जिस प्रकार की क्रिया से परिणत हो, उसका उसी प्रकार से निश्चय कराने वाले नय को एवम्भूतनय कहते हैं ।

औदयिक भाव—कर्म के उदय से उत्पन्न भाव औदयिक भाव कहे जाते हैं ।

औदारिक शरीर—उदार का अर्थ स्थूल होता है, उदार में जो होता है अथवा जिसका प्रयोजन उदार या स्थूल है वह औदारिक शरीर कहलाता है । दूसरे शब्दों में

उदार का अथ स्थूल द्रव्य होता है, उस स्थूल द्रव्य से जो शरीर निर्मित होता है उसे औदारिक शरीर कहने है ।

कर्म—अजनचूष से परिपूण ढिब्बे के समान सूक्ष्म व स्थूल आदि अनन्त पुद्गलो से परिपूण लोक में जो कमरूप परिणत होने योग्य नियत पुद्गल जीवपरिणाम के अनुसार बन्ध को प्राप्त होकर ज्ञान-दशन के घातक (ज्ञानावरण-दर्शनावरण) तथा सुप्त-दुःख, शुभ-अशुभ आयु, नाम, उच्च व नीच गोत्र और अन्तराय रूप पुद्गलो को कर्म कहा जाता है ।

कपाय—कर्म अथवा ससार को कप कहा जाता है । इस प्रकार के कप अर्थात् कर्म या ससार को जो प्राप्त कराया करते हैं उनका नाम कपाय है ।

कार्मण शरीर—जो सब शरीरों की उत्पत्ति का बीजभूत शरीर है—उनका कारण है—उसे कार्मण शरीर कहते हैं । अथवा कर्म के विकारभूत या कर्मरूप शरीर का नाम कार्मण है ।

काल—जो पाँच वण, पाँच रस, दो गन्ध, एक आठ स्पर्शों से रहित और छह प्रकार की हानि-वृद्धि स्वरूप अगुणलघु गुण से संयुक्त होकर बतना—स्वयं परिणमते हुए द्रव्यों के परिणमन सहकारिता—लक्षण वाला है उसे काल कहते हैं ।

केवलज्ञान—जो ज्ञान केवल—मतिज्ञानादि से रहित, परिपूण, असोधारण, अन्य की अपेक्षा से रहित, विशुद्ध, समस्त पदार्थों का प्रकाशक और अलोक के साथ समस्त लोक का ज्ञाता है, उसे केवलज्ञान कहा जाता है ।

केवलदर्शन—आवरण का पूणतया क्षय हो जाने पर जो बिना किसी अन्य की सहायता के समस्त भूत-अभूत द्रव्यों को सामान्य से जानता है वह केवलदर्शन है ।

क्षय—कर्मों की आत्यन्तिक निवृत्ति को—सर्वथा अभाव को—क्षय कहते हैं ।

छप्पस्थ—ज्ञानावरण और दर्शनावरण कम का नाम छप्प है । इस छप्प में जो स्थित रहते हैं उन्हें छप्पस्थ कहते हैं ।

जिन—जिन्होंने राग-द्वेष को जीत लिया है, वे जिन हैं ।

तप—जो आठ प्रकार के कमरूप गाँठ को सन्तप्त करता है, उसे नष्ट करता है, वह तप है ।

तँजस शरीर—समस्त प्राणियों के आहार का पाचक जो उष्णतारूप तेज है उसके विकार को तँजस शरीर कहते हैं ।

त्रसनाम—जिस कम के उदय से द्वीन्द्रियादि जीवों में जन्म होता है वह त्रस नाम कम है ।

दर्शन—आप्त, आगम और पदार्थों में जो रुचि होती है उसे दर्शन कहते हैं । रवि, प्रत्यय, श्रद्धा, और दर्शन ये समानाधिक हैं ।

दिक्—परमाणु प्रमाण से विभक्त आकाश के प्रदेशों की श्रेणी को दिक् या दिशा कहते हैं ।

दृष्टिवाद—जिस श्रुत में सब भावों (पदार्थों) की प्ररूपणा की जाती है। वह दृष्टिवाद है।

देशघातिस्पर्द्धक—अपने जानादि गुणों के मतिजानादि रूप देश का जो घात करते हैं वे देशघाती हैं।

द्रव्य—जो अपने स्वभाव को न छोड़ता हुआ उत्पाद, व्यय और ध्रौव्य से सम्बद्ध रहकर गुण और पर्याय से सहित होता है उसे द्रव्य कहते हैं। अथवा जो गुणों का आश्रय होता है वह द्रव्य है।

द्रव्य निक्षेप—जो भावी परिणाम विशेष (पर्याय) की प्राप्ति के प्रति अभिमुख हो—वह द्रव्य निक्षेप है।

द्रव्यार्थिकनय—जिसका प्रयोजन द्रव्य है। अर्थात् जो द्रव्य (सामान्य) को विषय करता है उसे द्रव्यार्थिक नय कहते हैं। दूसरे शब्दों में, जो विविध पर्यायों को वर्तमान में प्राप्त करता है, भविष्य में प्राप्त करेगा और जिसने भूतकाल में उन्हें प्राप्त किया है उसका नाम द्रव्य है। इस द्रव्य को विषय करने वाला नय द्रव्यार्थिक नय है।

द्वेष—क्रोध, मान, अरति, शोक, जुगुप्सा और भय ये द्वेष रूप हैं।

धर्मद्रव्य—जो पाँच वर्ण, पाँच रस, दो गन्ध, और आठ प्रकार के स्पर्श रहित होता हुआ, जीव व पुद्गलों के गमनागमन का कारण एवं लोक प्रमाण असरयात प्रवेशों वाला है, उसे धर्म द्रव्य कहते हैं।

धारणा—अवाय से जाने हुए पदार्थ के कालान्तर में नहीं भूलने का जो कारण है उसे धारणा कहते हैं। धरणी, धारणा, स्थापना, कोष्ठा, और प्रतिष्ठा ये धारणा के समानार्थक हैं।

ध्रुवोदय—जिन प्रकृतियों का उदय उदित रहने के काल तक नष्ट नहीं होता उन्हें ध्रुवोदय प्रकृतियाँ कहते हैं।

ध्रौव्य—अनादि पारिणामिक स्वभाव की अपेक्षा व्यय और उत्पाद सम्भव न होने से जो द्रव्य की स्थिरता है उसका नाम ध्रौव्य है।

नय—प्रमाण से परिगृहीत वस्तु के एक देश में जो वस्तु का निश्चय होता है वह नय कहलाता है।

नरक—असातावेदनीय कर्म के उदय से प्राप्त हुई शीत व उष्ण आदि की वेदना से जो नरों को—जीवों को—शब्द कराते हैं—छलाते हैं वे नरक कहलाते हैं। अथवा जो पाप करने वाले प्राणियों को अतिशय दुःख को प्राप्त कराते हैं उन्हें नरक कहा जाता है।

नाम निक्षेप—नाम के अनुसार वस्तु में गुण न होने पर भी व्यवहार के लिए जो पुरुष के प्रयत्न से नामकरण किया जाता है, वह नाम निक्षेप है।

निकाचित—कम क जिस प्रदेश पिण्ड का न अपकपण हो सकता है, न अन्य प्रकृति रूप सक्रमण हो सकता है और न उदय हो सकता है उसे निकाचित कहा जाता है ।

निक्षेप—लक्षण और विधान (भेद) पूवक विस्तार से जीवादि तत्त्वों के जानने के लिए जो न्यास-नाम स्थापनादि के भेद से विरचना या निक्षेप किया जाता है, उसे निक्षेप कहते हैं । अर्थात् द्रव्याधिक व पर्यायाधिक इन दोनों नयों का विषयभूत जो तत्त्वार्थ के ज्ञान का हेतु है वह निक्षेप है । उसका प्रयोजन प्रस्तुत की व्याख्या करके शयन को दूर करना है ।

निगोद—जीवों के आश्रय विशेषों का नाम निगोद है ।

निद्रा—मद, खेद व थकावट को दूर करने के लिए जो शयन किया जाता है उसे निद्रा कहते हैं ।

निधत्त—जो कम का प्रदेश पिण्ड न तो उदय में दिया जा सके और न अन्य प्रकृतियों में सक्रान्त भी किया जा सके उसे निधत्त या निधत्ति कहा जाता है । अर्थात् उद्वर्तना और अपवर्तना करणों को छोड़कर शेष करणों के अयोग्य रूप से जो कम को व्यवस्थापित किया जाता है उसे निधत्तिकरण कहते हैं ।

नियतिवाद—जो जिस समय में, जिससे जैसे और जिसके नियम से होता है वह उस समय, उसी के द्वारा, उसी प्रकार से और उसके होगा ही, इस प्रकार के कथन को नियतिवाद कहते हैं ।

निर्जरा—बँधे हुए कर्मों के प्रदेश पिण्ड के गलने का नाम निर्जरा है ।

निर्वाण—परतन्त्रता की निवृत्ति अथवा शुद्ध आत्म-तत्त्व की उपलब्धि को निर्वाण कहते हैं ।

निश्चयनय—शुद्ध द्रव्य के निरूपण करने वाले नय को निश्चय नय या शुद्ध नय कहते हैं ।

नीच गोत्र—जिस कर्म के उदय से लोकनिन्दित कुलों में जन्म हो उसे नीच गोत्र कहते हैं ।

नैगमनय—जो अभी उत्पन्न नहीं हुआ है—भविष्य में उत्पन्न होने वाला है—ऐसे पदार्थ को जो सकल्प मात्र से ग्रहण करता है उसे नैगमनय कहते हैं ।

नोइन्द्रिय प्रत्यक्ष—लिंग के बिना—इन्द्रिय आदि की सहायता न लेकर—जीव के जो स्वयमेव अवधि आदि रूप ज्ञान होता है उसे नोइन्द्रिय प्रत्यक्ष कहा जाता है ।

न्यास—जीवादि पदार्थों के जानने के उपाय को न्यास या निक्षेप कहते हैं ।

पर्यायाधिकनय—जिस नय का प्रयोजन पर्याय है अर्थात् जो पर्याय को विषय करता है उसे पर्यायाधिक नय कहते हैं ।

पल्योपम—एक योजन विस्तीर्ण व गहरे गड्ढे को एक दिन के उत्पन्न बालक के बालाग्रकोटियों से भरकर सौ-सौ वर्ष में एक-एक बालाग्र के निकालने में जो काल लगता है, उतने काल से एक पल्योपम होता है ।

पाप—जो शुभ से रक्षा करता है—उत्तम कार्य में प्रवृत्त नहीं होने देता, वह पाप है ।

पिण्ड प्रकृति—बहुत प्रकृतियों के समूह रूप प्रकृतियाँ पिण्ड प्रकृतियाँ कहा-
लाती है ।

पुण्य—शुभ पुद्गल कर्म का नाम पुण्य है ।

पुद्गल—स्कन्ध, स्कन्धदेश, स्कन्धप्रदेश और अणु ये रूपी—रूप, रस, गन्ध व स्पर्श वाले द्रव्य—पुद्गल कहलाते हैं ।

पुद्गल—तीनों लोकों में स्थित समस्त पुद्गलों को औदारिकादि शरीर रूप से ग्रहण कर लेने का नाम पुद्गल परावर्त है । अर्थात् जब ससार के मध्यगत समस्त पुद्गल औदारिकादि, वैक्रियिक, तैजस, मापा, आनपान, मन और कम इन सात के रूप में आत्मसात करके परिणाम लिये जाते हैं तब पुद्गल परावर्त पूरा होता है ।

लेश्या—कषाय से अनुरजित जीव की मन-वचन-काय की प्रवृत्ति भाव लेश्या है । शरीर के रंग को द्रव्य लेश्या कहते हैं । द्रव्य लेश्या जीवन पर्यन्त एक रहती है और भाव लेश्या भावों के अनुसार परिवर्तन होती रहती है ।

व्याप्ति—परस्पर में सहचर नियम को व्याप्ति कहते हैं । वह इस प्रकार है यहाँ पर जिसके होने पर जो होवे और जिसके न होने पर जो नहीं होवे ।

शुभनाम—जिस कर्म के उदय से अगोपाङ्ग नाम कर्मोदयजनित अगो और उपाङ्गों के शुभ (रमणीय) पना होता है वह शुभनाम कर्म है । अग और उपागों के अशुभता को उत्पन्न करने वाला अशुभनाम कर्म है ।

सक्रमण—जीव के परिणामों के वश से कर्म प्रकृति का बदल कर अन्य प्रकृति रूप होना सक्रमण है ।

सज्ञा—क्षुद्र प्राणी से लेकर मनुष्य व देव तक सभी ससारी जीवों में आहार, भय, मैथुन व परिग्रह इन चार के प्रति जो तृष्णा पायी जाती है उसे सज्ञा कहते हैं ।

संज्ञी—मन के सद्भाव के कारण जिन जीवों में शिक्षा ग्रहण करने व विशेष प्रकार से विचार, तक आदि करने की शक्ति है वे संज्ञी कहलाते हैं । यद्यपि चीटी आदि क्षुद्र जन्तुओं में भी इष्ट पदार्थ की प्राप्ति के प्रति गमन और अनिष्ट पदार्थों से हटने की बुद्धि देखी जाती है पर उपरोक्त लक्षण के अभाव में वे संज्ञी नहीं कहे जा सकते ।

सघात—पृथग्भूत हुए पदार्थों के एक रूप हो जाने को सघात कहते हैं ।

सवर—नवीन कर्मों का न आना सवर है ।

सहनन—जिसके उदय से अस्थियों का बन्वन विशेष होता है, वह सहनन है ।

सत्—उत्पाद-व्यय-ध्रुव इन तीनों की युगपत् प्रवृत्ति सत् है ।

समिति—चलने-फिरने, बोलने-चालने में, आहार ग्रहण करने में, वस्तुओं को उठाने-धरने में और मलमूत्र निक्षेपण करने में विवेकपूर्वक सम्यक् प्रकार से प्रवृत्ति करते हुए जीवों की रक्षा करना समिति है ।

सूक्ष्म—जो स्वयं किसी द्वारा बाधित न हो और न दूसरे को कोई बाधा पहुँचाये वे पदार्थ या जीव सूक्ष्म हैं और इनसे विपरीत स्थूल या वादर हैं। इन्द्रिय ग्राह्य पदार्थ को स्थूल और इन्द्रिय अग्राह्य को सूक्ष्म कहना व्यवहार है, परमाथ नहीं। सूक्ष्म और वादरपन में न अवगाहना की हीनाधिकता कारण है, न प्रदेशों की, बल्कि नाम कम ही कारण है। सूक्ष्म स्कन्ध व जीव लोक में सर्वत्र भरे हुए हैं पर स्थूल आधार के बिना न रहने के कारण अस नाली के यथायोग्य स्थानों में ही पाये जाते हैं।

स्थापना निक्षेप—‘यह वही है’ इस प्रकार अन्य वस्तु में बुद्धि के द्वारा अन्य का आरोपण करना स्थापना निक्षेप है।

स्थावर—पृथ्वी, अप आदि काय के एकेन्द्रिय जीव अपने स्थान पर स्थित रहने के कारण अथवा स्थावर नाम कर्म के उदय से स्थावर कहलाते हैं। ये जीव सूक्ष्म और वादर दोनों प्रकार के होते हैं। सर्व लोक में पाये जाते हैं।

स्याद्वाद—अनेकान्तमयी वस्तु का कथन करने की पद्धति स्याद्वाद है। किसी भी एक शब्द या वाक्य के द्वारा सारी की सारी वस्तु का युगपत् कथन करना अशक्य होने से प्रयोजनवश कभी एक धर्म को मुख्य करके कथन करते हैं कभी दूसरे को। मुख्य धर्म को सुनते हुए श्रोता को अन्य धर्म भी गौण रूप से स्वीकार होते रहें उनका निषेध न होने पावे इस प्रयोजन से अनेकान्तवादी अपने वाक्य के साथ स्यात् या कथ-चित् शब्द का प्रयोग करता है।

स्वाध्याय—अपने आत्मा का हित करने वाला अध्ययन करना स्वाध्याय है।



शब्दानुक्रमणिका

(अ)

अकलकदेव ७४, ७६, २६३, ३०३

अकलकदेव कृत न्यायविनिश्चय ३६४

अकस्मात्वाद ४१६

अकारणवाद ४१६

अक्रियावाद २३, ४१५

अगमिक श्रुत २५६

अग्नि ६८

अगृहीतग्राही ३८४

अगुरुलघुभाव ४६०

अचक्षुदशन ३२६

अचित्त महास्कन्ध १५७, १७४, १८४

अचिन्त्य-भेदाभेद १०२

अचेतन ३, १४, ३८३

अच्युत ४४

अजघन्योत्कृष्ट देशावधि ३६२

अजित केश कम्बली ७८, ७९

अजीव १४, ३२, ६१, ६८, ६९, ७०, ७१, ७२, ७३, ७४, १०७, १०८,
१३१, १३७, १४७, १४८, १४९, १५१, १८४, १९२

अतीतकाल ग्रहण ३७७

अथर्ववेद ४१२

अहट्ट ४२३

अद्वैत ३०२

अद्वैतवाद १४, २५, ४६, ३१०, ५३४

अद्वैतवादी ५०

अद्वैतवेदान्त १६, ५४, १२६, २६७

अधर्म ३०, ५७, ५८, ७३, ७४, १०७, १३१, १३२, १३४, १३५, १३७,
१३८, १३९, १४०, १४८, १५७, १५८, १८४,

अधर्मास्तिकाय ४०, ४१, ४२, ५४३

अथ सप्तम पृथ्वी ३६८

- अध्यात्मदृष्टि १६४
 अध्यात्मवाद ६, १५, ३५
 अध्यात्म-शास्त्र ६
 अधिष्ठान कर्तृत्व ५२६
 अधिवासना २०६
 अध्रुव ३५७, ३५३
 अनगार वर्मामृत ३६
 अन्तर दृष्टि ३
 अन्तर द्वीप ४४, ४५
 अन्तरात्म शरीर १००
 अन्तराय कर्म ४५८, ४८२
 अन्तरिक्ष ४८
 अन्नमट्ट ३४३
 अन्नमय आत्मा ८४
 अनन्त ३६५
 अनन्तरागम ३८०
 अनन्त प्रदेशस्कन्ध ३६८
 अनन्त नित्य जीववाद १०२
 अनुगामी ३६०
 अनक्षर ३५५
 अनाकार ३६६, ३६८
 अनागत काल ग्रहण ३७८
 अनात्मवादी ४६, ५७, ३२२
 अनादिक ३५५
 अनादिक श्रुत ३५५
 अनिकाचित ८४७
 अनिन्द्रिय प्रत्यक्ष ३६१
 अनिमित्तवाद ४१६
 अनियत विपाकी ४६३
 अनिश्चित ३५७, ३५३
 अनि सृत ३५३
 अनीश्वरवादी ५०, ३२२
 अनुभाग कर्म ४४४
 अनेक जडवादी ७६
 अनेकवादी १४

- अनेकान्त ३०, २८६
 अनेकान्त जय पताका ०६
 अनेकान्तदर्शन ०३४, ०३८
 अनेकान्तदृष्टि ३०, ३१, ३०, ४७, २३४, २४४
 अनेकान्त-व्यवस्था २८
 अनेकान्तवाद १६, ०६, ३०, ३५, २३१, ०३०, ०३३, ०३४, २३५, ०३६,
 ०३७, ०४१, ०४६, २५०, २५४, ३०४, ४३८, ४३९
 अनेकान्तवादी १४, ३०, २३४, ०३७
 अनेकान्त स्थापना युग २५
 अनुक्त ३५३
 अनुगामी ३६०
 अनुप्रेक्षा २०४, २०५
 अनुपचरित असद्भूत व्यवहार नय ३११
 अनुपचरित सद्भूत व्यवहार नय ३१०
 अनुपलम्भ ३६८
 अनुभाग बध ४८७
 अनुभूति ५४१
 अनुमान ३०, ३४, ६८, ३३६, ३७४, ३७५, ३७७, ३८८, ३८९, ३९१,
 ३९३, ३९५, ३९६, ३९९, ४००
 अनुमान के अवयव ३७८
 अनुमान प्रमाण ३७६
 अनुयोगद्वार २०, २१, २३, ३३, ३४, ३५, १६५, २६२, ३१८, ३७४,
 ३७५, ३७७
 अनुयोगद्वार की टीका २८१
 अनुस्मरण ३५१
 अन्यथानुपपत्ति ४००
 अन्योन्याश्रयवाद १०६, १११
 अन्योन्याश्रयवादी ११२
 अढाई द्वीप ४४
 अणुवादी १००
 अणुजीववादी १०५
 अपगत ३४६
 अपगम ३४६
 अपञ्चानुपूर्वी ४३१
 अपनुत ३४६

- अपनोद ३४६
 अप्यय दीक्षित १०३
 अपवर्तनाकरण ४११, ४४५, ४६०
 अपव्याघ ३४६
 अपविद्ध ३४६
 अपर सग्रह नयाभास ७६८
 अपर्यवसित ३५५
 अप्रतिपत्ति ७८१
 अप्रतिपात्ति ३६०, ३६६
 अप्राप्यकारी ३४४
 अप्रामाण्य ३८६, ३८७, ३९६
 अपुनरावृत्त १०६
 अपेत ३४६
 अपेक्षावाद ३५, १३६, २३१, ७३६
 अपोह ३३६, ३४०
 अमयदेव सूरि २७३
 अमयनकी २४
 अमाव ६८, ३८८, ३८९
 अमिधम्मत्थ सग्रह १४४
 अमिनिबोध ३३६
 अमिनिबोधक ज्ञान ३३१
 अमिव्यक्ति ५४१
 अभेद ३७१
 अभेदग्राही सग्रहनय ७६८
 अभेद प्रधान दर्शन ३७१
 अभेदवाद ५४
 अमनस्क ३३०, ३५५
 अमित ३६५
 अमूर्तिकत्व ४६०
 अमेरिका ७४३
 अयथार्थ ३८१
 अयुतमिद्ध ५१
 अरविन्द ५६८
 अरस्तु १६, ५६, १४४, १४५, १४६, ५१०,
 अरवी नर्शन ५१३

- अर्थक्रिया २६१, ३०१
 अर्थक्रियाकारी १४४
 अर्थक्रियाकारित्व ११८
 अर्थ प्रकाश ३८७
 अर्थज्ञान ३५७, ३६२
 अर्थगम ३८०
 अर्थापत्ति ३८८, ३८९
 अर्थविग्रह ३५१, ३५२, ३५६
 अर्द्धपुद्गल परावर्तन २६५
 अर्द्धमागधी २०
 अर्जुन २६७
 अरूपी ३५८
 अलवर्टे आइन्स्टीन ४१, ४२, ११८, १३२, १३६, १४६, २३७, ५४१
 अल्प ३५२, ३५३
 अल्पग्राही ३५३
 अल्पविध ३५२, ३५३
 अल्पविधग्राही ३५३
 अलोक ३६-४१, १२८, १३२-१३५, १३६-१४१, १५१
 अवगम ३५१
 अवग्रह ३३२, ३४३, ३४६, ३५३, ३६१, ३६३
 अवग्रहणता ३४६
 अवच्छेदवाद १०३
 अवधान ३४६
 अवधारणा ३५१
 अवधि ३५८, ३६१
 अवधि और मन पर्यय ३६४
 अवधिज्ञान ३४, ६३, ३२८, ३३१, ३३५, ३५८-३६०, ३६४
 अवधिज्ञानावरणीय ३५६
 अवधिज्ञानी १६७, ३६३
 अवधिप्रत्यक्ष ३७५
 अवक्तव्य ३५४, २६०-२६७, २७३-२७५
 अवयव १२६, ३७८
 अवयव से अवयवी का अनुमान ३७७
 अवलम्बनता ३४६
 अवस्थान ३५१

अवस्थानकाल ४४०

अवाय ३३२, ३४६, ३६१, ३६३

अविद्या ४२६

अविच्युति ३५०

अविनाभाव ४०२

अविभागाद्वैत १०२, १०४

अव्याकृत ३६

अव्याकृत प्रश्न ७६, २०५, २३३, २७६, २७७

अव्याकृतवाद २७६

अव्युच्छित्तिनय ६२, ३१५

अश्वरी सम्प्रदाय ५१३

अष्टसहस्री २६, २८

अष्टाग मार्ग ५२१

असत्कायवाद १२१, २३८

असदभाव-पर्याय २५५-२६०

असद्भूत व्यवहारनय ३१

असाधारण ३६५

अस्तिकाय ३२, ३३, ५७, ५८, ७३, १४४, १५७

अस्तित्व १२, २६६

असत्त्व क्षेत्र ३५६

असयत मनुष्य ३६१, ४३२

असदिग्ध ३५३

असही ३५५

असाधारण ३६५

अस्थिरवाद २७७

अहमिन्द्र ४३

अहिंसा १६

अहेतुकवाद ५०, ४१६

अक्षर ३५५

अक्षरश्रुत ३५५

अक्षिप्र ३५२, ३५३

अज्ञ ४१५

अज्ञानवाद २३, २७६, २७७

अज्ञान विषय मिथ्यात्व ३४

अज्ञेयवादी २३३

अकरत्न ४३

अगप्रविष्ट ३५४, ३५५

अगवाह्य ३५४, ३५५

अगुत्तरनिकाय २०६, ३५४

अगुल ३५६

अगोपाग नामकर्म ३४१

(आ)

आकाश ३२, ४०, ४१, ४६-४८, ५१, ५७, ५८, ६८, ७३, ७४, ७७, ८३,
८८, ९१, ९३, १०६, १३१, १३५-१४६, १५४, १५५, १५७, १५८,
१७४, १७७, १७९, १८१-१८४, २२३, ३१६

आकाश कल्प ९३

आगम ३, ३२, २४१, २६१, २६२, ३७४, ३७५, ३८०, ३९१, ३९३,
३९४, ४०५

आगम-कालीन दर्शन ३०, ३१

आगम-पुरुष २०

आगम-युग १९, ३१, ३७२

आगम व्याख्या साहित्य ३०

आगम साहित्य १९, २०, २४, ३०, ३१, ३३-३५, ६४-६९, ११५, १२६,
१३१, १५७, १६३, १७५, १८२, १९२, २१६, २२०,
२५४, २६२, ३१९, ३२७, ३६६, ३७४, ३८१, ४०५

आगम-सकलन २२

आगमिक ३५५, ३७२

आगमिक दृष्टि ३२८

आगमिक-सप्तमगी २६२

आगमिक-व्याख्यान ३६७

आचार ११, १२, २४

आचार-शास्त्र ३५, ३६

आचाराग २०, ३८०

आचाराग निर्युक्ति १४२

आचार्य अकलक १४८, २१५, २१९, २३४, २४४, २५३, २६७, २७३,
२८२, ३६२, ३८३, ३८४, ३८५, ३९०, ३९२, ३९४

आचार्य अभयदेव २१०, २१६, ३८५

आचार्य उदयन ३९९

आचार्य उमास्वाति २०, २४, ३६, ५८, ५९, ६८, ७०, १४८, १९३, २०८,
३१९, ३२०, ३२२, ३५१

- आचार्य कमलशील २२५
 आचार्य कुन्दकुन्द ३६, ५६, १४८, २४३, २६२, २६३, ३०६, ३६६
 आचार्य जिनभद्रगणीक्षमाश्रमण ३६२
 आचार्य नागसेन ८१
 आचार्य नागार्जुन १४, १६, २२, २५, ६६, २७५
 आचार्य निम्बार्क १०१, १०४, १५५
 आचार्य नेमिचन्द्र ३६, ६८, ७०, १८६
 आचार्य पतञ्जलि ६१, १५४, २१८
 आचार्य पात्रकेशरी २५
 आचार्य पूज्यपाद २४, २२४, ३६२
 आचार्य भद्रबाहु २०, ३५४, ३७६
 आचार्य भास्कर १०१, १०२, १०५
 आचार्य मध्व ५०, १०१, १०५, १५५
 आचार्य मलयगिरि २४, ७०, ४११
 आचार्य माणिक्यनन्दी १३५, ३८४, ३६२
 आचार्य मल्लवादी २५
 आचार्य मल्लिवेण २७, २५३
 आचार्य रामानुज १६, ५०, ५५, १०१, १०४, १५५, २३६
 आचार्य विनोबा २४३
 आचार्य विद्यानन्द ३८२, ३८५
 आचार्य वीरसेन १६६, ३६७
 आचार्य शय्यभव १६६
 आचार्य शातरक्षित १००
 आचार्य शातिसूरि २७३
 आचार्य शंकर १४, १६, १०१-१०३, १५५, २३६, २४६, २४७
 आचार्य शिवशर्म ४११
 आचार्य श्रीलाक ४१३
 आचार्य समन्तभद्र २५, २६, २३२, ३८४, ४१८
 आचार्य सिद्धसेन दिवाकर १३८, १४८, २१४, २१६, २३४, २४४, २५०,
 २७३, ३७०, ३८२-३८४, ३८८, ३९०, ३९२, ४१८
 आचार्य सघदासगणी २१८
 आचार्य सिंहगणि २५
 आचार्य हरिमद्र २३, २४, २६, २८, ३६, १४८, २१३, २३४, २३५,
 ४१३, ४१५

आचार्य हेमचन्द्र २७, १४८, २०६, २१८, २४४, २६७, ३८४, ३८५,
३८६, ३८२, ४०१

आचित्रीय-पट १८५

आजीवक १६४

आत्म-तत्त्व ४१६

आत्म-दशान ३

आत्म-प्रत्यक्ष १०, ३१७, ३३५, ३६१

आत्मवसति १२६

आत्म-वाद ७७, ८७, ६६

आत्म-वादी १०६, २१४, ३२२

आत्म-विद्या २४, ८६

आत्म-विज्ञान ८०

आत्म-ज्ञान ६, ७, ८

आत्म-सापेक्ष ३५

आत्म-स्वरूप २१६

आत्मा ६, १०, २३, ३१, ५२, ५३, ६४, ६५, ६७, ७४, ७७, ८०, ८२,
८४, ८५, ८६, ८५, ८७, ८८, १०५, १०६, १०६, ११२, १२१,
१२७, १०६, १४६, १५५, १५७, १६४, १६०, १६२, १६७, १६६,
२०१, २०३, २०४, २०६, २१०, २१४, २१६, २२०, २२२, २२४,
२२८, २३२, २३३, २३६, २४०, २४१, २५४, २६०, २८५, २६७,
३०१, ३२७

आत्मागम ३८०

आत्माद्वैत ३१६

आत्मिक मन ३४१

आदर्शवाद १३-१५

आदर्शवादी १२, १४

आदित्य ८३

आदित्य-लोक ४८

आदेशवाद ३५

आध्यात्मिक उत्क्रान्तिवाद ६६

आध्यात्मिक-दृष्टि ३०६

आधुनिक दर्शनशास्त्र १३६

आधुनिक मौलिक विज्ञान १३६

” विद्वान् १३८

” विज्ञान ११२, १६१, १६५, १७८, १८०, १८५, १८६

आधुनिक वैज्ञानिक ११३, १३२, १३७, २३८

” ” प्रयोग १४२

आनन्द ४४

आनन्दात्मा ८४, ८५

आनुशामिक ३७५

आप्त-पुरुष ३५४, ४०५

आप्त-मीमांसा २६

आप्त-वाक्य ३६५

आवाधाकाल ४४२

आभोगनता ३४८

आमुण्डा ३४६

आयतन-संयोग १७६

आयु कर्म ४५८, ४७०

आरण ४४

आरम्भवाद २३८

आरम्भवादी ५०, २३८

आर्य रक्षित २०

आर्य रोह ३६, ४०

आर्य शय्यभवन २०

आर्य-सत्य ६७, ५०७

आर्य-स्कदिल २२

आलय-विज्ञान १४

आवर्तनता ३४६

आवश्यक-निर्युक्ति २०, ३६६

आश्चर्य ४

आशका ३७८

आशावाद १५

आत्मव-तत्त्व ६६-७४, १६७, २०३-२०७

आत्मव-प्रत्यय १६७

आश्रित से आश्रय का अनुमान ३७७

(६)

इच्छा ३४३

इन्द्र ८०, २८३, २८४, ३०५, ३३७

इन्द्रजाल ११

इन्द्रलोक ४८

इन्द्रिय ३२८, ३३७, ३३८, ३५८, ३६५
 इन्द्रिय-अनिन्द्रिय प्रत्यक्ष ३६१
 इन्द्रियजन्य प्रत्यक्ष ३३२, ३६४
 इन्द्रियजन्य मतिज्ञान ३३४, ३३७
 इन्द्रिय प्रत्यक्ष ३४, ३७५, ३८८, ३८९, ३९१, ३९२
 इन्द्रियात्मवादी ८१

(ई)

ईश्वर १३२, १३६, १३७, १४७
 ईर्यापथ आस्रव २००
 ईर्यापथिक बध ४३३
 ईश्वर ५५, १४५, १४७, २३८
 ईश्वरवाद २३
 ईश्वरवादी ३२२
 ईश्वरीयज्ञान ३८३
 ईशावास्योपनिषद् २३६
 ईषत्प्राग्मारा ४३, ३६८
 ईहा ३३२, ३४०, ३४१, ३४७, ३६१, ३६३

(उ)

उक्त ३५३
 उच्छेदवाद २२५, २३७
 उत्कालिक ३५४
 उत्कृष्ट देशावधि ३६१
 उत्तरकुक्ष ४४, ४५
 उत्तर मीमांसा दर्शन १५४, १५५, ५०५
 उत्तराध्ययन २१, ३१, ४०, ४३, ४४, ६६, १२६, १४७, १४९, १५१,
 २२८, ३३१
 उत्तराध्ययन बृहद्वृत्ति १२३
 उद्वर्तनाकरण ४११, ४४५
 उदय ४४३, ४४४, ४६१
 उदाहरण ३७८, ४०३, ४०४
 उदीरणाकरण ४११, ४४६, ४६०
 उद्युत्क्षण १७७, १८८
 उद्योतकर २६
 उपकरण ३३८, ३३९

उपचरित असद्भूत व्यवहार ३११
 उपचरित सद्भूत व्यवहार ३१०
 उपधारणता ३४६
 उपनय ४०३, ४०४, ४०५
 उपनिषद् ६, १५, ५४, ७७, ८०, १५३, १६४, २७५
 उपनिषद् काल २७८
 उपनिषद् दर्शन ५०५
 उपनिषद् कालीन दर्शन ३०
 उपनिषद् युग १५
 उपनिषद् साहित्य ८६, १०१, १०२, १०५, १०६, २७४, २७५
 उपमान ३०, ३७४, ३७५, ३७७, ३७९, ३८८
 उपयोग ३३८, ३३९, ३६६, ३६९, ३७१
 उपलम्भ ३९८
 उपशमनाकरण ४११, ४९०
 उपसहार ३७८
 उपसहार-विशुद्धि ३७८
 उपस्तु किरण १८५
 उपादान ३०
 उपादान कर्तृत्व ५२९
 उपाध्याय यशोविजय जी १४८, २३४, २७३, २८१, ४११
 उपासक दशाग ४१५
 उमास्वाति ३६९, ३८८, ४३२
 उचवाई सूत्र २१५, २२७

(ऊ)

ऊर्ध्व प्रचय १५०
 ऊर्ध्वता सामान्य ६१, ६२, ६३, ६४
 ऊह ३४८, ३९८

(ऋ)

ऋग्वेद ७७, २७४ ५०६
 ऋजुगति ४९५
 ऋजुमति ३६३
 ऋजुसूत्र नय ८८९, २९०, ३००, ३७१
 ऋजुसूत्रनयामास ३०३
 ऋषभदेव २४४

(ए)

- एक अथ अनुसारी दर्शन ३२३
 एक जडवादी ७६
 एकत्व प्रत्यभिज्ञान ३६७
 एकत्रीकरण ११
 एकार्थ समवाय ४०२
 एकार्थ समवायी ४०१
 एकान्त अनित्यवाद २३८
 एकान्त नित्यवाद २३८
 एकान्तवाद २३
 एकान्तवादी २४६
 एकाशवादी ३२
 एकेन्द्रिय ३३६
 एडिंग्टन १७८
 एनाक्सिमॉडर ७६
 एनाक्सिमीनेस ७६
 एरिस्टोटल ५६
 एवभूतनय २६०, ३०८, ३०९
 एवभूतनयामास ३०८

(ऐ)

- ऐतरेय उपनिषद् ८३
 ऐरावत ४४, ४५
 ऐशान कल्प ४३

(औ)

- औपनिषदिक दर्शन १५४

(क)

- कथञ्चित्वाद २३१
 कथावस्थु ६७, १००
 कस्रड ४१०
 कमलशील १००
 कम्बलाश्वतर ७६
 कठोपनिषद् ८४, ८५
 कणाद १५३, १६४
 करण ३८१, ३८२, ४११

- कर्म २३, ३०, ३१, ४६, ६८, १६२, १६३, २०३, २०४, २०६-२०६, २७७
 कर्मकाण्ड ३६
 कर्मग्रन्थ ३६, ४०६, ४१०
 कम प्रकृति ४१०
 कर्म प्रवाद ४१०
 कर्मबन्ध ४८५
 कर्म-वाद २०१, २२३, ४०६, ४११, ४१२
 कर्म-विपाक ४११
 कर्म-स्तव ४११
 कर्म-साहित्य २२३
 कर्म-शास्त्र ३४-३६, ४०६, ४१०
 कर्मों के प्रदेश ४८५
 कला ६, ४१०
 कल्पनापोढत्व ३६०
 कल्पातीत ४३
 कल्पोपपन्न ४३
 कषाय प्रभृत ४१०
 कषाय मोहनीय ४६८
 क्रम ३७१
 क्रमभावी ४०१
 क्रमभावी अविनाभाव ४०१
 क्रम-विकासवादी ४६
 क्रमिक पक्ष ३७१
 करामी सम्प्रदाय ५१३
 कात्यायन ४१५
 कार्य ४०१
 काय-कारण सबध ३५७
 कार्य से कारण का अनुमान ३७६
 काय-कारण भाव ३६५, ४१६
 कार्य-कारण वाद ५०८
 कार्लमार्क्स ५१६
 कारण ४०१
 कारण से काय का अनुमान ३७६
 काल १३१, १३५, १३८, १३९, १४१, १४७, १४८, १५०, १५१, १७४,
 २६६, २७०, २७३, ३६२, ४१०, ६१३

- काल-दृष्टि ३५६
 काल-प्रमाण ३७४
 कालवाद ४१२
 काल परमाणु १६७
 कालजा निर्जरा २०८
 कालिक ३५३
 कालोदायी ४५५
 काण्ट ५, १४४-१४६
 किञ्चित् साधर्म्योपनीत ३७६
 किञ्चित् वैधर्म्योपनीत ३७६
 क्रियावाद २३
 क्रिया हीन ज्ञान १२
 कुन्द-पुष्प ४३
 कुमारिल भट्ट २६, ६१
 कूटस्थ नित्य ६०, ६०-६४, २३३, २३८, ५२६
 केनोपनिषद्कार ८५
 केवल ३६४, ३६५
 केवल दर्शन ३७०
 केवल प्रत्यक्ष ३७५
 केवल ज्ञान ३४, २२७, २३२, ३११, ३२४, ३३१, ३५६, ३६४, ३६६,
 ३७०, ३८८, ३९१
 केवलज्ञानी १६७, ३२६, ३६६, ३८८
 केवलाद्वैत १०२, १०३, १०४
 केवली ३६५, ३६८, ३७०, ३७१, ३७४
 केवली भगवान् २२३
 केवली समुद्धात १०६, १०७
 केशी-गीतम सवाद ३१
 कोटाकोटि सागर ४६६
 कोष्ठ-क्रिया १०६, ११०
 कोष्ठा ३५१
 कौषीतकी उपनिषद् ८४

(ख)

खगोल ७४

(ग)

गणघर १६, ३५४, ३८०

- गणधर गौतम १३५, १३८, १५३, १६६, २११, २५४-२५७, ३७४
 गणिपिटक १६
 गमिक ३५५
 गमिक श्रुत ३५६
 गवेपणता ३४८
 गृहीतग्राही ३८४
 गगेश २७
 गवर्ब लोक ४८
 गार्गी ४८
 गाधी युग पुराण ५४०
 गीता १०५, २१०, २११, ४१३
 गीताकालीन-दर्शन ३०
 गुजराती ४१०, ४११
 गुण ३०, ३२, ३३, ६८
 गुण-गुणिभाव ६०-६२
 गुण-दृष्टि ३१६
 गुण परिणामवाद ५०
 गुण प्रत्यय ३५६, ३६०
 गुण से गुणी का अनुमान ३७४
 - गुण-सघातवाद ६६
 गुणस्थान ३१, ७३
 गुणि-देश २६८, २६९, २७१
 गुह्यवाक्यार्पण १३८
 गेसेन्डी १४४-१४६
 गोम्मटसार ३६
 गोत्रकर्म ४५८, ४७८
 गौतम ३६५, ३६८
 गौण-अनुमान ३६४

(घ)

- घनवात ४६, १०४
 घनोदधि ४६
 घाती कर्म ४५६
 घ्राण ३०६, ३३०
 घ्राणेन्द्रिय प्रत्यक्ष ३७५

(च)

- चतुरिन्द्रिय ३३६
 चतुष्कोटि निषेध २२४-२४६
 चतुष्कोट-विनिर्मुक्त २७५, २७८
 चरक ११७
 चक्षु ३२८-३३०
 चक्षु-इन्द्रिय प्रत्यक्ष ३७५
 चक्षुदर्शन ३२६
 चन्द्रलोक ४८
 चन्द्रप्रभ चरित्र २०८
 चार्वाक ३६४, ३६५
 चार्वाक-दर्शन ६, ४६, ६८, ७८, ७९, २२५, २३२, २४०, २४१, ३००,
 ३१७, ३८८, ३८९, ४००, ४०६
 चार्वाक-दार्शनिक ४००
 चार भूत ४१६
 चारित्र मोहनीय ४६७
 चारित्रवान् श्रमण ३६४
 चिदात्मा ८४
 चिन्तन १२
 चिन्ता ३३६, ३४०, ३४८, ३६८
 चिरन्तन मुनि २४
 चित्रपट ३२
 चित्र ज्ञान ३२
 चेतन ३, ६, २२२, २६१
 चेतन-अचेतन ४१६
 चैतन्य ३३१
 चैतन्य आचार्य १०५
 चैतन्यवादी ७८
 चैतन्याद्वैतवाद ४६, ५०
 चौरासी लाख महाकल्प ४१५

(छ)

- छासस्थ ३२६, ३६८, ३७४
 छल ६८
 छान्दोग्योपनिषद् ८०, ८१, ८२, ३१७

(ज)

- जगत् ६, १२, १४, २३, ६७, १०२, १०४, १०५, १४१, २३२, २३७, २७४
 जघन्य देशावधि ३६१
 जन्मान्तरवाद ८६, ८७
 जड २६१
 जड-अद्वैतवाद ४६
 जड चैतन्याद्वैतवाद ४६
 जम्बुद्वीप ४४, ४५, १०६
 जम्बु-द्वीप प्रज्ञप्ति १८२
 जयन्त २६, ७८
 जल ४८, ६८
 जल्प ३१, ६८
 ज्योतिष्क ४३
 जाति ६८
 जार्ज वकले १२०
 जिनभद्रगणि क्षमाश्रमण २३, १४८, २६१, ३३५, ३६१
 जिज्ञासा ३४८
 जिह्वेन्द्रिय ३७५
 जीव ३२, ४०, ५७, ६६-७१, ८७-९६, १००-१०५, १०८, ११५, १२१,
 १२४, १३१, १४७-१४९, १७२, १७४, १७५, १९०, १९२, २२२, २२८
 जीवन १२
 जीव-मार्गणा ३४
 जीव-वाद ८७
 जीवाजीव १८४
 जीवाभिगम १४७, १५०
 जे बी एम हिल्डन ११६
 जेम्स एलन ५१७
 जैन आगम ६, ७७, १६७, २४३, ३८१, ४१४
 जैन आगम साहित्य ८१
 जैन ग्रन्थ ४०६
 जैन तत्त्व-ज्ञान २४४
 जैन तर्क भाषा २८, ३३, ७७३
 जैन-दर्शन २५, ३०, ६०, ७३, ९६-९३, ११२, १२५, १३१, १३२, १४०,
 १४१, १४४-१४७, १५५, १५७, १६१-१६७, १७८, १८०, १८१,
 १८६, २००, २०६, २३१, २६६, २८६, २९१, २९२, ३१२,

३१६, ३२३, ३२६, ३४२, ३४३, ३५६, ३८२, ३८३, ३८५
३८७-३९०, ३९३-३९६, ४०३, ४०५

जैनदर्शनकार १३७

जैन-दर्शन शास्त्र ३२३

जैन दार्शनिक ५४, १२१, १६८, १८५, १८७, २३४, २४१, २६१, ३७२,
३८५, ३९०

जैन-दार्शनिक साहित्य २६, २४४

जैन दृष्टि ४१, ८७, ८९, ९०, ९१, ९५, १०६, १४०, १६१, १६५, १६६,
१८०, २५३, ३०६, ३८२, ३८३

जैन-धर्म २०१, २२०, २४५, २५२, ३८४

जैन-परिभाषा २४८

जैन-परम्परा ८७, २२६, २३१, ३६६, ४०६, ४११

जैन प्रमाण लक्षण ३८४

जैन व्याख्या साहित्य ३२

जैन साहित्य ७८, ७९, १३१, १३२, १४७, १४९, १८६, २४४, २५०,
३३६, ४०६

जैन सिद्धान्त ३९८

जैन-वाङ्मय २५२

जैमिनि १५३, ५०६

(ट)

टारपिडो १०८

टिजल वैज्ञानिक १०८

(ड)

डार्विन ४१७

डॉ० ए० एन० उपाध्ये २६

डॉ० ए० एस० एडिंग्टन १३६

डॉ० एस० राधाकृष्णन् ५४०, ५४२

डॉ० मोहनलाल मेहता १३८, ३७९

डॉ० हर्मन जेकोबी १६४, २४३

डॉ० हीरालाल जैन २६

डिमोक्रिट्स १६३, १६४

डेमोकेट्स ७९

डेकार्ट ५१६

(ज)

- जगत् ६, १२, १४, २३, ६७, १०२, १०४, १०५, १४१, २३२, २३७, २७४
 जघन्य देशवधि ३६१
 जन्मान्तरवाद ८६, ८७
 जड २९१
 जड-अद्वैतवाद ४६
 जड चैतन्याद्वैतवाद ४६
 जम्बुद्वीप ४४, ४५, १०६
 जम्बुद्वीप प्रज्ञप्ति १८२
 जयन्त २६, ७८
 जल ४८, ६८
 जल्प ३१, ६८
 ज्योतिष्क ४३
 जाति ६८
 जार्ज बकले १२०
 जिनमद्रगणि क्षमाश्रमण २३, १४८, २६१, ३३५, ३६१
 जिज्ञासा ३४८
 जिह्वेन्द्रिय ३७५
 जीव ३२, ४०, ५७, ६६-७१, ८७-६६, १००-१०५, १०८, ११५, १२१,
 १२४, १३१, १४७-१४६, १७२, १७४, १७५, १६०, १६२, २२२, २२८
 जीवन १२
 जीव-मार्गणा ३४
 जीव-वाद ८७
 जीवाजीव १८४
 जीवामिगम १४७, १५०
 जे वी एस हैल्डन ११६
 जेम्स एलन ५१७
 जैन आगम ६, ७७, १६७, २४३, ३८१, ४१४
 जैन आगम साहित्य ८१
 जैन ग्रन्थ ४०६
 जैन तत्त्व-ज्ञान २४४
 जैन तर्क भाषा ७८, ३३, ७७३
 जैन-दर्शन ७५, ३०, ६०, ७३, ६१-६३, ११२, १०५, १३१, १३२, १४०,
 १४१, १४४-१४७, १५५, १५७, १६१-१६७, १७८, १८०, १८१,
 १८६, २००, २२६, २३१, २४६, २८६, २६१, २६२, ३१२,

३१६, ३२३, ३२६, ३४२, ३४३, ३५६, ३८२, ३८३, ३८५
३८७-३९०, ३९३-३९६, ४०३, ४०५

जैनदर्शनकार १३७

जैन-दर्शन शास्त्र ३२३

जैन दार्शनिक ५४, १२१, १६८, १८५, १८७, २३४, २४१, २६१, ३७२,
३८५, ३९०

जैन-दार्शनिक साहित्य २६, २४४

जैन दृष्टि ४१, ८७, ८९, ९०, ९१, ९५, १०६, १४०, १६१, १६५, १६६,
१८०, २५३, ३०६, ३८२, ३८३

जैन-धर्म २०१, २२०, २४५, २५२, ३८४

जैन-परिभाषा २४८

जैन-परम्परा ८७, २२६, २३१, ३६६, ४०९, ४११

जैन प्रमाण लक्षण ३८४

जैन व्याख्या साहित्य ३२

जैन साहित्य ७८, ७९, १३१, १३२, १४७, १४९, १८९, २४४, २५०,
३३६, ४०९

जैन सिद्धान्त ३९८

जैन-वाङ्मय २५२

जैमिनि १५३, ५०९

(ट)

टारपिडो १०८

टिजल वैज्ञानिक १०८

(ड)

डार्विन ४१७

डॉ० ए० एन० उपाध्ये २९

डॉ० ए० एस० एडिंग्टन १३६

डॉ० एस० राधाकृष्णन् ५४०, ५४२

डॉ० मोहनलाल मेहता १३८, ३७९

डॉ० हर्मन जेकोबी १६४, २४३

डॉ० हीरालाल जैन २९

डिमोक्रीट्स १६३, १६४

डेमोक्रेट्स ७९

डेकार्ट ५१६

(ज)

- जगत् ६, १२, १४, २३, ६७, १०२, १०४, १०५, १४१, २३२, २३७, २७४
 जघन्य देशावधि ३६१
 जन्मान्तरवाद ८६, ८७
 जड २६१
 जड-अद्वैतवाद ४६
 जड चैतन्याद्वैतवाद ४६
 जम्बुद्वीप ४४, ४५, १०६
 जम्बुद्वीप प्रज्ञप्ति १८२
 जयन्त २६, ७८
 जल ४८, ६८
 जल्प ३१, ६८
 ज्योतिष्क ४३
 जाति ६८
 जार्ज बर्कले १२०
 जिनमद्रगणि क्षमाश्रमण २३, १४८, २६१, ३३५, ३६१
 जिज्ञासा ३४८
 जिह्वेन्द्रिय ३७५
 जीव ३२, ४०, ५७, ६६-७१, ८७-६६, १००-१०५, १०८, ११५, १२१,
 १२४, १३१, १४७-१४६, १७२, १७४, १७५, १६०, १६२, २२२, २२८
 जीवन १२
 जीव-मार्गणा ३४
 जीव-वाद ८७
 जीवाजीव १८४
 जीवामिगम १४७, १५०
 जे वी एम हैल्डन ११६
 जेम्स एलन ५१७
 जैन आगम ६, ७७, १६७, २४३, ३८१, ४१४
 जैन आगम साहित्य ८१
 जैन ग्रन्थ ४०६
 जैन तत्त्व-ज्ञान २४४
 जैन तर्क भाषा २८, ३३, २७३
 जैन-दर्शन २५, ३०, ६०, ७३, ६१-६३, ११२, १२५, १३१, १३२, १४०,
 १४१, १४४-१४७, १५५, १५७, १६१-१६७, १७८, १८०, १८१,
 १८६, २००, २०६, २३१, २४६, २८६, २८९, २९२, ३१२,

३१६, ३२३, ३२६, ३४२, ३४३, ३५६, ३८२, ३८३, ३८५
३८७-३९०, ३९३-३९६, ४०३, ४०५

जैनदर्शनकार १३७

जैन-दर्शन शास्त्र ३२३

जैन दार्शनिक ५४, १२१, १६८, १८५, १८७, २३४, २४१, २६१, ३७२,
३८५, ३९०

जैन-दार्शनिक साहित्य २६, २४४

जैन दृष्टि ४१, ८७, ८९, ९०, ९१, ९५, १०६, १४०, १६१, १६५, १६६,
१८०, २५३, ३०६, ३८२, ३८३

जैन-धर्म २०१, २२०, २४५, २५२, ३८४

जैन-परिभाषा २४८

जैन-परम्परा ८७, २२६, २३१, ३६६, ४०६, ४११

जैन प्रमाण लक्षण ३८४

जैन व्याख्या साहित्य ३२

जैन साहित्य ७८, ७९, १३१, १३२, १४७, १४९, १८६, २४४, २५०,
३३६, ४०६

जैन सिद्धान्त ३९८

जैन-वाङ्मय २५२

जैमिनि १५३, ५०६

(ट)

टारपिडो १०८

टिजल वैज्ञानिक १०८

(ड)

डार्विन ४१७

डॉ० ए० एन० उपाध्ये २६

डॉ० ए० एस० एडिंग्टन १३६

डॉ० एस० राधाकृष्णन् ५४०, ५४२

डॉ० मोहनलाल मेहता १३८, ३७६

डॉ० हर्मन जेकोबी १६४, २४३

डॉ० हीरालाल जैन २६

डिमोक्रिट्स १६३, १६४

डेमोकेट्स ७६

डेकार्ट ५१६

(त)

तज्जीव-तच्छरीरवाद ७८, ७९, २४१, ४१७

तत्प्रतिषेध ३७८

तत्त्व ५७, ६७, ७०-७५

तत्त्व-चिन्तामणि २७

तत्त्व-दर्शन ३१

तत्त्व-दृष्टि ७३

तत्त्व-मीमांसा ६८

तत्त्व-वाद ६७, ३२२

तत्त्व-विचार ३५, ३६

तत्त्व-संग्रह ७९, ९७

तत्त्व-संग्रह पत्रिका २२५

तत्त्व-त्रय ५५

तत्त्व-ज्ञान २४, १९८

तत्त्वार्थ माध्य २०, २०७, ३४६

तत्त्वाय राजवार्तिक १५७, २८०, ३०३, ३६०

तत्त्वाय श्लोकवार्तिक ३८०

तत्त्वार्थ-सार २०८

तत्त्वार्थ-सूत्र २४, ३०, ३६, ५८, ५९, ६८, २२३, २८०, ३३६, ३३७

तत्त्वार्थ ज्ञान का हेतु २८२

तथागत बुद्ध ३२, ७९, ९५, ९६, ९९, २०६, २२४, २२५, २३३, २३७, २४५, २७६-२७८

तदुभयागम ३८०

तन्दुल वेयालिय ११७

तनुवात ४६

त्यागवाद १५

तक ४, २५, ६८, ११३, १४५, ३३६, ३४१, ३६३, ३६६, ३६८, ३६९

तक दृष्टि ३६७

तक शास्त्र १३५, १४७

त्वग् इन्द्रिय ३४४

तात्त्विक दृष्टि २०५

तिर्यक्-प्रचय १५०, १५१

तिर्यक्-सामान्य ६१, ६२

तिर्यञ्च ३५९, ३६०

तीर्थङ्कर ३५४, ३८०, ४०५

तीर्थङ्कर नाम गोत्र कर्म २१७
तेजो बिन्दु उपनिषद् ८२
तैत्तिरिय उपनिषद् ८२, ८३

(थ)

थामस २४७
थेरवादी बुद्धघोष १००
थेलिस ७६
थेल ५११

(द)

दर्शन ३, ६, ७, ९, १०-१३, ५७-५९, ६१, ६२, ६४, ६५, ६७, ३२९,
३६६, ३६७, ३६८, ३७०
दर्शन-निर्विकल्प ३७१
दर्शनावरण ३६६, ३७०, ४५८
दशवैकालिक २०, २१
दशवैकालिक निर्युक्ति ३७८
दशाश्रुतस्कन्ध २०, २१
द्रव्य ३२, ३३, ४०, ६०, ६८, ७३, ७४, १३२, १३५, १३८, १४०, १४१,
१४२, १६६, २३३, २३७, २३८, २४०, २४६, २५०, २६६, २७४,
२८२, २९६, ३६१
द्रव्य कर्म ४२५, ४२६
द्रव्य दृष्टि ४६, ७३, ९०, ९२, ३५९
द्रव्यनयात्मक सिद्धान्त २३६
द्रव्य निक्षेप ३३
द्रव्य नैगम २९६
द्रव्य-पर्याय-नैगम २९६
द्रव्य-प्रमाण ३७४
द्रव्य मन ३४०
द्रव्य विचार ३५
द्रव्य-संग्रह ३६, ७०, ३६७
द्रव्य-श्रुत ३५५, ३५७
द्रव्यार्थिक दृष्टि २७४, ३१५
द्रव्यार्थिक नय ३०, २५०, २८२, २८३, २९१, ३००
द्रव्याक्षरत्ववाद ६०
द्रव्येन्द्रिय ३३८
दानान्तराय ४८२

(त)

नज्जीव-नच्छरीरवाद ७८, ७९, ७४१, ४१७

तत्प्रतिषेध ३७८

तत्त्व ५७, ६७, ७०-७४

तत्त्व-चिन्तामणि २७

तत्त्व-दर्शन ३१

तत्त्व दृष्टि ७३

तत्त्व-मीमांसा ६८

तत्त्व-वाद ६७, ३७७

तत्त्व-विचार ३५, ३६

तत्त्व-संग्रह ७९, ९७

तत्त्व-संग्रह पत्रिका ७७५

तत्त्व-त्रय ५५

तत्त्व-ज्ञान २८, १९८

तत्त्वार्थ भाष्य २०, २०७, ३४६

तत्त्वाथ राजवार्तिक १५७, २८०, ३०३, ३६०

तत्त्वार्थ श्लोकवार्तिक ३८२

तत्त्वार्थ-सार २०८

तत्त्वार्थ-सूत्र २४, ३०, ३६, ५८, ५९, ६८, २२३, २८०, ३३६, ३३७

तत्त्वाथ ज्ञान का हेतु २८२

तथागत बुद्ध ३२, ७९, ९५, ९६, ९९, २०६, २२४, २२५, २३३, २३७, २४५, २७६-२७८

तदुभयागम ३८०

तन्दुल वेयालिय ११७

तनुवात ४६

त्यागवाद १५

तर्क ४, २५, ६८, ११३, १४५, ३३६, ३४१, ३९३, ३९६, ३९८, ३९९

तर्क दृष्टि ३६७

तक शास्त्र १३५, १४७

त्वग् इन्दिय ३४४

तात्त्विक दृष्टि २२५

तिर्यक्-प्रचय १५०, १५१

तिर्यक्-सामान्य ६१, ६२

तिर्यञ्च ३५९, ३६०

तीर्थङ्कर ३५४, ३८०, ४०५

तीर्थङ्कर नाम गोत्र कर्म २१७
तेजो बिन्दु उपनिषद् ८२
तैत्तिरिय उपनिषद् ८२, ८३

(थ)

थामस २४७
थेरवादी बुद्धघोष १००
थेलिस ७६
थेल ५११

(द)

दर्शन ३, ६, ७, ६, १०-१३, ५७-५९, ६१, ६२, ६४, ६५, ६७, ३२६,
३६६, ३६७, ३६८, ३७०
दर्शन-निर्विकल्प ३७१
दर्शनावरण ३६६, ३७०, ४५८
दशवैकालिक २०, २१
दशवैकालिक निर्युक्ति ३७८
दशाश्रुतस्कन्ध २०, २१
द्रव्य ३२, ३३, ४०, ६०, ६८, ७३, ७४, १३२, १३५, १३८, १४०, १४१,
१४२, १४६, २३३, २३७, २३८, २४०, २४६, २५०, २६६, २७४,
२८२, २९६, ३६१
द्रव्य कर्म ४२५, ४२६
द्रव्य दृष्टि ४६, ७३, ६०, ६२, ३५६
द्रव्यनयात्मक सिद्धान्त २३६
द्रव्य निक्षेप ३३
द्रव्य नैगम २६६
द्रव्य-पर्याय-नैगम २६६
द्रव्य-प्रमाण ३७४
द्रव्य मन ३४०
द्रव्य विचार ३५
द्रव्य-संग्रह ३६, ७०, ३६७
द्रव्य-श्रुत ३५५, ३५७
द्रव्यार्थिक दृष्टि २७४, ३१५
द्रव्यार्थिक नय ३०, २५०, २८२, २८३, २९१, ३००
द्रव्याक्षरत्ववाद ६०
द्रव्येन्द्रिय ३३८
दानान्तराय ४८२

(त)

- तज्जीव-नच्छरीरवाद ७८, ७९, २४१, ४१७
 तरप्रतिषेध ३७८
 तन्त्र ५२, ६७, ७०-७४
 तत्त्व-चिंतामणि २७
 तत्त्व-दर्शन ३१
 तत्त्व दृष्टि ७३
 तन्त्र-मीमांसा ६८
 तत्त्व-वाद ६७, ३००
 तत्त्व-विचार ३५, ३६
 तत्त्व-संग्रह ७९, ९७
 तत्त्व-संग्रह पत्रिका २०५
 तत्त्व-त्रय ५५
 तत्त्व-ज्ञान २४, १९८
 तत्त्वार्थ भाष्य २०, २०७, ३४६
 तत्त्वार्थ राजवार्तिक १५७, २८०, ३०३, ३६०
 तत्त्वार्थ श्लोकवार्तिक ३८०
 तत्त्वार्थ-सार २०८
 तत्त्वार्थ-सूत्र २४, ३०, ३६, ५८, ५९, ६८, २२३, २८०, ३३६, ३३७
 तत्त्वार्थ ज्ञान का हेतु २८२
 तथागत बुद्ध ३२, ७९, ९५, ९६, ९९, २०६, २२४, २२५, २३३, २३७,
 २४५, २७६-२७८
 तदुभयागम ३८०
 तन्दुल बेयालिय ११७
 तनुवात ४६
 त्यागवाद १५
 तर्क ४, २५, ६८, ११३, १४५, ३३६, ३४१, ३९३, ३९६, ३९८, ३९९
 तर्क दृष्टि ३६७
 तर्क शास्त्र १३५, १४७
 त्वग् इन्द्रिय ३४४
 तात्त्विक दृष्टि २२५
 तिर्यक्-प्रचय १५०, १५१
 तिर्यक्-सामान्य ६१, ६२
 तिर्यञ्च ३५९, ३६०
 तीर्थङ्कर ३५४, ३८०, ४०५

तीर्थङ्कर नाम गोत्र कर्म २१७
तेजो विन्दु उपनिषद् ८२
तैत्तिरिय उपनिषद् ८२, ८३

(थ)

थामस २४७
थेरवादी बुद्धघोष १००
थेलिस ७६
थेल ५११

(द)

दर्शन ३, ६, ७, ९, १०-१३, ५७-५९, ६१, ६२, ६४, ६५, ६७, ३२६,
३६६, ३६७, ३६८, ३७०
दर्शन-निर्विकल्प ३७१
दर्शनावरण ३६६, ३७०, ४५८
दशवैकालिक २०, २१
दशवैकालिक निर्युक्ति ३७८
दशाश्रुतस्कन्ध २०, २१
द्रव्य ३२, ३३, ४०, ६०, ६८, ७३, ७४, १३२, १३५, १३८, १४०, १४१,
१४२, १४६, २३३, २३७, २३८, २४०, २४६, २५०, २६६, २७४,
२८२, २९६, ३६१
द्रव्य कर्म ४२५, ४२६
द्रव्य दृष्टि ४६, ७३, ९०, ९२, ३५६
द्रव्यनयात्मक सिद्धान्त २३६
द्रव्य निक्षेप ३३
द्रव्य नैगम २९६
द्रव्य-पर्याय-नैगम २९६
द्रव्य-प्रमाण ३७४
द्रव्य मन ३४०
द्रव्य विचार ३५
द्रव्य-संग्रह ३६, ७०, ३६७
द्रव्य-श्रुत ३५५, ३५७
द्रव्यार्थिक दृष्टि २७४, ३१५
द्रव्यार्थिक नय ३०, २५०, २८२, २८३, २९१, ३००
द्रव्याक्षरत्ववाद ६०
द्रव्येन्द्रिय ३३८
दानान्तराय ४८२

- दार्शनिक आचार्य ३६८
 दार्शनिक जगत् २३१, २३७, २४७
 दार्शनिक युग ३७२
 दार्शनिक विश्लेषण ३५४
 दार्शनिक क्षेत्र ३६८
 द्वादशानुप्रेक्षा २०५, २०७
 द्वादशांगी १६, २०, ३०, ३५५
 दिक्पाल ८३
 दिग्म्बर ३२३
 दिग्म्बर आचार्य ३६६
 दिग्म्बर आचार्य विद्यानन्दी ३८४
 दिग्म्बर कम माहित्य ४११
 दिग्म्बर परम्परा १६६, १७०, ३१६, ३३१, ३४२, ३५३, ३६६, ३७१,
 ४१०, ४११
 दिग्म्बर माहित्य ४११
 दि ग्रेट डिजायन ११६
 दिङ्नाम २४, २६, २७
 'दिनकर' (रामधारीमिह) ५६०
 दिव्यता १०
 दीर्घनिकाय ७८, ७९, १००, ४१४
 दीर्घकालिकी ३५५
 दुर्नय ३२०
 देकार्त ५, १५, १४४-१४६
 देव ३५६, ३६०
 देवकुरु ४४, ४५
 देवचन्द्र जी १४८
 देवयान ४२२
 देवधिगणि क्षमाश्रमण २२
 देवलोक ४८
 देववाचक २०
 देवेन्द्रसूरि ३६, २०५, ४११
 देश-परिक्षेपी ३१६
 देशावधि ३६०, ३६१
 देहपरिमाणवादी १००
 देहात्मवाद ७७

द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद ५१७
 दैववाद ४१८
 द्वैतवाद १०२, ५३४
 (जडाद्वैतवाद, आत्माद्वैतवाद ५३४)
 द्वैतवादी ५०
 द्वैताद्वैत १०२
 द्वैताद्वैतवादी १०४
 दृष्टसाधर्म्यवत् ३७६, ३७७
 दृष्टान्त ६८, ३७८
 दृष्टात विशुद्धि ३७८
 दृष्यासब २०१
 दृष्टिवाद ३५
 दृष्टिवादोपदेशिकी ३५५
 द्युलोक १०६

(घ)

धरण ३५१
 धर्म ६, ११, १२, ३२, ५७, ५८, ७३, ७४, १३६, १३७-१४०, १५०,
 १५७, १५८, १७४, १८४, ४१०
 धर्मकीर्ति १६, २४, २६, १००
 धर्म नैरात्म्य ५२
 धर्म बिन्दु-प्रकरण ३६
 धवला १५७, १६६, ३४१, ३४८
 धवला टीका ३६७
 धर्म-संग्रहणी १५०
 धर्मास्तिकाय ४०-४२, ५४३
 ध्यान ३१
 धातकी खण्ड ४४, ४५
 धारणा ३३२, ३५०, ३५१, ३६१, ३६३
 धार्मिक उपदेश ५
 ध्रुव ३५२, ३५३

(न)

नचिकेता ८६
 नन्दीसूत्र २०-२३, ३४, ३३४-३३७, ३४६, ३४८, ३४९, ३५१
 नय २३, ३०, ३५, २४८, २४९, २५२, २५३, २६७, २७०, २७२, २७३
 २८३

- नय दृष्टि ३७१
 नय-प्रदीप २८
 नय-रहस्य ८
 नय-वाक्य २५३, २६८
 नय-वाद २८, ३५, २४८, २४९, २८९, ३०४
 नय सप्तभगी ३०, २५३, २६८, २७०, २७२
 नयामृत तरंगिणी २८
 नयोपदेश २८
 नवतत्त्व ३२३
 नवतत्त्व-प्रकरण २०४
 नव-पदार्थ ३१
 नवीन न्याय युग २७
 नवीन पञ्च सग्रह ४११
 नव्य न्याय शैली २८
 नक्षत्र लोक ४८
 न्यष्टि १७७
 न्याय ४१०
 न्याय कारिकावली १४१
 न्याय खण्ड खण्ड २८
 न्याय दशान ५०, ५५, ६८, ८२, १५३, १५४, १६४, ३७५, ३७६
 न्याय दशानकार ८२
 न्याय-विन्दु ३८५
 न्याय-विनिश्चय २६, ३९४
 न्याय-वैशेषिक दर्शन ३२, ५९, ६१-६६, २३३, २३८, २६२, ३५२
 न्याय शास्त्र २७, ३१
 न्याय सूत्र १९९, ४१६
 न्याय सूत्रकार ३४३, ४१६
 न्यायावतार ३८२, ३८८
 न्यायावतार सूत्र वार्तिक वृत्ति २७३
 न्यायालोक २८
 न्यूटन १३२, १४६, १४७
 नागार्जुन १४, १६, २५
 नानात्मवाद २३
 नाम ३६१
 नामकर्म ४५८, ४७०

- नाम निक्षेप ३३, २८२-२८४, २८७
 नारक जीव ३१५, ३५६, ३६०
 नासदीय सूक्त २७४
 नासारज्जु ४६६
 नास्तिकवाद २३
 निकाचनाकरण ४११
 निकाचित ४४७, ४६२
 निगमन २६३, २६४, ३७८, ४०३, ४०४, ४०५
 निगमन विशुद्धि ३७८
 निग्रह स्थान ६८
 नित्यतावादी ६६
 नित्यानित्यत्ववाद ६१, २३६, ५२३
 नित्यानित्यात्मक ५६
 निधत्तिकरण ४११, ४६२
 निदिध्यासन ५३५
 निमित्त ३०
 नियतविपाकी ४६३
 नियति ३०
 नियतिवाद ४११, ४१५
 नियमसार ३६, ३६६
 निर्णयात्मक ३८५
 निर्णयात्मक ज्ञान ३८२
 निरवकाश तप २१२
 निराकार ३६८
 निरात्मवादी ६६
 निराशावाद १५
 निर्जरा ६८-७३, २०३, २०५-२१२, २१५
 निर्यूढ २०
 निर्वाण २२५-२२७
 निर्विकल्प ३६६
 निर्विकल्प उपयोग ३८५
 निर्विकल्प बोध ३६३
 निर्विकल्प ज्ञान ३८५
 निवृत्ति ३३८, ३३९
 नि सूत ३५३

- निपेककाल ४४२
 निश्चय ३०, ३५१
 निश्चय दृष्टि १०७, १४५, १४६, १६४, ३००, ३१७
 निश्चयनय ३०६, ३११, ३१२, ३२६, ४३५
 निश्चयवाद २७७
 निश्चयात्मक ३८५
 निश्चयात्मक उपयोग ३८५
 निश्चयात्मक ज्ञान ३७५
 निश्चित ३५२, ३५३
 निशीथ २०, २१
 निषेधवाद २४६
 निक्षेप ३०, ३१, ३३, २८०-२८३, २८७, ३६१
 निक्षेप का फल २८१
 निक्षेप दृष्टि २८३
 निक्षेप पद्धति २८३, ३७४
 निक्षेपवाद २८०
 निह्व २३
 नैगमनय २८६, २६२
 नैगमाभास २६७
 नैयायिक १८५, २३८, ३४१, ३४२, ३५२, ३८२, ३८३, ३६८, ४१३
 नैयायिक दर्शन ६१
 नैश्चयिक अवग्रह ३४६
 नैश्चयिक काल ४०, ५८,
 नैश्चयिक दृष्टि ३६७,
 नोइन्द्रिय प्रत्यक्ष ३४, ३७५, ३६१
 नोकर्म ३४१
 नोकेवलज्ञान ३६१

(प)

- पतजलि ५२४
 पदार्थ २०, ६८
 पदार्थ-ज्ञान २४
 पर-चतुष्टय ३१, ३३, २४२, २४५, २४६, २६५, २६६
 पर-आभासी ३८३
 परत प्रामाण्यवाद ३८६, ३८७
 परम्परागम ३८०, ३८१

परमात्मा ३, ६, १०, ५०, ६७

परमाधार्मिक ४७

परमाणु ३०, ५८, ६१, ६४, ६५, ११०, १५५, १५७, १६०, १६२-१७०,
१७३-१७६, १८४-१८६, १८८, २४०, २५५, ३६८

परमाणुवाद १४, १६३-१६५

परमाणुवादी १४

परमावधि ३६१

परलोक २३

परलोकवाद ८७

परसग्रह २६८

परसग्रहन्याभास २६८, २६९

परार्थानुमान ४००, ४०२-४०५

पर्याय १३८, १४८, १५१, १६६, १७२, २२२, २३७, २४६, २५०

पर्यायदृष्टि ३१४, ३१६, ३१७

पर्यायनयात्मक सिद्धान्त २३६

पर्याय नैगम २६६

पर्यायाधिक ३०

पर्यायाधिक दृष्टि २७४, ३१४

पर्यायाधिक नय २५०, २८२, २८३, २६१, ३०६

परिणामवाद २२७, ५०८

परिणामवादी २३८

परिणामीनित्य ६०

परिणामीनित्यत्व ६०

परिणामीनित्यत्ववाद ६१, ६६, २३६

परिवर्तनवादी ५०

परीक्षा ३४८

परोक्ष ३०, ३४, ३५, ३३०, ३६४

परोक्षज्ञानवाद ३८३

पलायनवाद १५

पक्ष ४०३, ४०४

प आशाधर ३६

प खूबचन्द २०६

प दलसुख मालवणिया २६, ८२, १६६, २६१, ५१८

पञ्च भूतवाद ४१७

पञ्च स्कन्ध ५०७

पंच सग्रह ४१०, ४११

पचास्तिकाय ३१, ४०, १५०, १६३, २६२, २६३, ३२२, ३२३

पचास्तिकाय सार ३६, ५६

प महेन्द्रकुमार जी २६

प रामकृष्ण १५३

प सुखलाल जी २६, ७८, ८७, १०१, ३४२

पचेन्द्रिय ३३६

प्रकाशक ३६६

प्रकाश किरण १८७, १८६

प्रकाश्य ३६६

प्रकाश वर्ष ४२

प्रजापति ८

प्रजापति लोक ४८

प्रत्यभिज्ञा दर्शन १०५

प्रत्यभिज्ञान ३३६, ३४१, ३७७, ३६३, ३६४, ३६७, ३६८

प्रत्यक्ष २७, ३०, ३४, ३५, ६८, ३३२, ३६४, ३७४, ३७६, ३८५, ३८८-३९१, ३९४

प्रत्यक्ष ज्ञान ३६३

प्रत्यक्षीकरण १०

प्रत्यामुण्डा ३४६

प्रत्यावतनता ३४६

प्रदेश ३१५, ३१६

प्रदेश दृष्टि ३१६

प्रभाचन्द्र २७

प्रभा ३८१

प्रमाण ४, २३, २६, ३०, ३१, ३३-३५, ५६, ६८, २४८, २५२, २५३, २६७, २७२, ३२०, ३७४, ३७५, ३८१-३८६, ३८६, ३८७, ३८८

प्रमाण और नय ३१३, ३१४

प्रमाण नय तत्त्वालोक २७

प्रमाण निर्णय निबन्ध ३६४

प्रमाण-मीमांसा २७, ३८७, ३८६, ४०१

प्रमाण-व्यवस्था ३६२

प्रमाण-वाक्य २५३, २६८

प्रमाण वार्तिक २४

प्रमाण रहस्य २८

- प्रमाण-शास्त्र २६, २८
 प्रमाण-सप्तभगी ३०, २५३, २६८, २७०, २७२
 प्रमाण समुच्चय २४
 प्रमाण-सख्या ३८८
 प्रमाण संग्रह २६
 प्रमाणाभास ३६४
 प्रमाता ३५३, ३६५
 प्रमेय २६, ३०, ३१, ६८, ३५३, ३६७, ३८३
 प्रमेयकमल मार्तण्ड २७
 प्रमेयाव्यभिचारी ज्ञान ३८६
 प्रयोजन ६८
 प्रलयदशा ५१
 प्रवचन सार ३६, २६३
 प्रवचन सारोद्धार २१६
 प्रज्ञा ३३७
 प्रज्ञात्मा ८३, ८४
 प्रज्ञावाद ३१६
 प्रज्ञान ब्रह्म ८३
 प्रज्ञापक दिशा १४२
 प्रज्ञापना २०, २२, ६३, ६४, ६६, ७०, ८३, १२२, १४८, ३१८, ३६८
 प्रतिनियत अर्थग्राही ३३८
 प्रतिपत्ति ३५१
 प्रतिपात्ति ३६०, ३६३
 प्रतिबिम्बवाद १०३
 प्रतिभा ३४३
 प्रतिष्ठा ३५१
 प्रतिषेध ३७८
 प्रतिज्ञा ३७८, ४०३-४०५
 प्रतिज्ञाविभक्ति ३७८
 प्रतिज्ञा-विशुद्धि ३७८
 प्रतीत्य समुत्पादवाद ५०
 प्रत्युत्पन्न काल ग्रहण ३७७
 प्रश्नोपनिषद् ८५
 प्रकृति १०, ५०, ५१, ६१, ६८, ८४, १४३, १५४, ३८३
 प्रकृति और पुरुषवाद २५२

- प्रकृति-पर्यायात्मक ज्ञान ३८३
 प्रवृत्ति-सामर्थ्य ३८६
 प्रसवधर्मी ५२६
 प्रातिभासिक सत्ता ५३३
 पृथ्वी ४८, ५१, ६८
 प्रेम ७
 प्लेटो ३, ५, १४, १४४-१४६, २३७, ५१२, ५१३
 पाक शासन २८४
 पाटलीपुत्र २२
 पादपोषणमन २१२
 पादरी बटलर ११०
 पाप ६६-७४, १६३-१६५, २२८
 पापस्थान १६३
 पारमार्थिक प्रत्यक्ष ३३५, ३३६, ३६१, ३६३
 पारमार्थिक सत्ता ३८३
 पार्थसार मिश्र ६१, १५३
 पाश्च ऋषि के शिष्य चन्द्रर्षि महत्तर ४११
 पार्मेनाइड्स १४, ५४
 पायासी सुत्त ७६
 पाली त्रिपिटक साहित्य २००
 पाव लोफ ११३, ११४
 पाश्चात्य दर्शन १६, ५३, १३६, २७६
 पाश्चात्य दार्शनिक १४४
 पाश्चात्य दार्शनिक स्पिनोजा ४१४
 पाश्चात्य परम्परा ५४
 पाश्चात्य वैज्ञानिक ११२
 प्राच्य दर्शन ३६५
 प्राचीन आचार्य ४११
 प्राचीन कर्मग्रन्थ ४११
 प्राचीन न्याय-पद्धति ३०
 प्राणत ४४
 प्राण रूप प्रज्ञा ८४
 प्रात्ययिक ३७५
 प्राप्यकारी ३४४
 प्रामाण्य ३८६, ३८७, ३८६

प्रामाण्य विनिश्चय ३८७

प्रायश्चित २१५, २१६

प्रायोगिक विज्ञान १४७

प्रायो वैधर्म्योपनीत ३७६

प्राय साधर्म्योपनीत ३७६

प्राकृत पञ्च सग्रह ४११

पाँच कोष ८३

पाँच महाभूत ७७, ७८

पितृयान ४२२

पीथागोरस ५११

पुण्य ६६, १६२-१६५, २२४

पुद्गल १४, २३, ३२, ४०, ५७, ७३, ७४, १०७, १३१-१३४, १३७-१३९,
१५६, १६०, १६४-१६८, १७१, १७७, १७९, १८०, १८४, १८६,
१८८-१९०, १९२, १९३, १९७, २२२, २२७, २३६, ३५८

पुद्गल नैरात्म्यवाद ६६, ६८

पुद्गल परावर्तन १५१

पुद्गलास्तिकाय ३१६

पुद्गलास्तिवाद ६६-६८

पुराने वैज्ञानिक १८८

पुरुष १४, ६१, ८४, ८६-९१, १५४

पुरुषवाद ४१७

पुरुषाथ ३०

पुरुषाथवाद ४१८

पुष्कर द्वीप ४४

पुष्करावर्त महामेष १६२

पुष्कोकिल ३०-३२

पूज्यपाद १४८, १७६, ३३७

पूरणकाश्यप ४१५

पूर्व-मीमांसा १५३, १५४, ५०५

पूर्ववत् अनुमान ३७६

प्रो० आचि० जे० बल्ल २४३, २४४

प्रो० ए० चक्रवर्ती २६

प्रो० जी० आर० जैन १३७

प्रो० फणिभूषण अधिकारी २४६

प्रो० बलदेव उपाध्याय २४६

प्रो० महलोनाविस ५४०, ५४२

प्रो० याकोवी २०१

पौर्वात्य दर्शन ५३, ४००

(फ)

फायड ११६

फिलोसोफी ७, ८

फ्रीवटे १२०

(ब)

बकले ५१५

बर्गसाँ ५३, ११३

बरट्रैण्ड रसेल १०, १४७, ५१७

बलिपिण्ड ४२

बहु ३५२, ३५३

बहुग्राही ३५३

बहुविध ३५२, ३५३

बहुविधग्राही ३५३

बादरायण १०१, १५५, ५०६

बालाबबोध ४११

बिलयडं खेल ११०

बुद्ध १५

बुद्धचरित ४१३

बुद्धि ६, ७, ६, ३४६, ३६४

बुद्धितत्त्व ६१

बुद्धिवाद ५

बुद्धि का प्रेम ६, ७

वेइन्द्रिय ३३६

बैकन ५, ५१५

बौद्ध ३८५, ३८६, ३६०

बौद्ध दर्शन १४, २५, ३२, ५०, ५६, ६८, ६९, ६६, ६६, १००, १४०,
१४४, १५५, १५७, २०६, २२७, २४६, २५०, २६७, ३२२,
३२३, ३३८, ३४२, ३५२, ३७६, ३८१, ३८३, ३८८, ३८९,
३९०, ३९३, ३९७, ३९६, ४०६

बौद्ध दार्शनिक ११४, २७५, ३६८

बौद्ध दृष्टि ६५, २०४

बौद्ध धर्म २०१, २४५

बौद्ध परम्परा ८७, १००, २२६

बौद्ध पिटक ७७, ४१४

बौद्ध साहित्य ७७, ७९, २००, ३१०, ४०९, ४१५

बौद्ध त्रिपिटक ६

ब्रह्म १४, ४९, ५०, ६७, ६८, ८२, ८५, १०१-१०५, १४३, १५५, २३६,
२६७

ब्रह्मजीववाद १०३

ब्रह्मदेव ३६७

ब्रह्मपरिणामवाद ५०

ब्रह्मवाद १४३

ब्रह्मवादी ३२२

ब्रह्मलोक ४८

ब्रह्मसूत्र १०१

ब्रह्माद्वैतवाद २३

ब्राह्मण परम्परा १६४

बध ६९-७४, ९८, १८३, २०५, २०६, २२२-२२४

बधनकरण ४११

बध स्वामित्व ४११

(ग)

भगवती आराधना ३६

भगवती सूत्र ४८, ६४, ६५, १२८, १४७, १५०, १७९, २१५, २६२, २६३,
३७४, ३८०, ३९२

भगवान् ३६८

भगवान् पार्श्व ३१, ६४, ८७, २४५, ३३१

भगवान् महावीर ४, १५, १६, १९, २२, २३, २५, ३१-३५, ३९-४२,
४८, ६२, १३३, १३५, १३८, १८२, १९९, २११, २४१,
२४७, २५४, २५५-२५७, २५९, २७६-२७८, ३१५-३१७
३३१, ३७४, ४१०

भदन्त नागसेन ५२१

भरत क्षेत्र ४४

भव ३६१

भव-प्रत्यय ३५९

भवनपति ४३

भविष्य नैगम २९५

- भक्त प्रत्याख्यान २१०
 मट्ट मीमांसा दर्शन ३८८
 भ्रमर ३१८
 भारत १३२, १६३, १६५, २४७
 भारतीय चिन्तक १६४
 भारतीय दर्शन १५, ५२, ६८, १०६, १३६, २७४, २७६, ४१०
 भारतीय दार्शनिक २३६
 भारतीय साहित्य ६७
 भाव ३०, ३३, ३६१
 भाव कर्म ४२५
 भाव निक्षेप ३३
 भाव प्रमाण ३७४
 भाव मन ३४१
 भाव श्रुत ३५७
 भावार्थिक ३१५
 भावेन्द्रिय ३३८
 भाष्यकार जिनमद्रगणी ३४६
 भाषा रहस्य ७८
 भूगोल २४
 भूतचैतन्यवाद ७७, ७८, १०६
 भूत लैगम २६५
 भूतवाद ४१६
 भूतवादी ७६, ४१६
 भूताद्वैतवाद २३
 भेदप्रधान ज्ञान ३७१
 भेदवाद ५३
 भेदवादी ५०
 भेदाभेद ३०७
 भेदाभेदवाद ५१, ५७
 भेदाभेदवादी १०४
 भेदाभेदात्मक ५६
 भोगभूमि ४५
 भोगी ३२६
 भौतिकतावाद ८
 भौतिकवादी ३१७

(म)

- मज्झिमनिकाय ३२, ७८
 मति ३३६, ३३७, ३६६
 मतिज्ञान ३४, ६३, ३२६, ३३५, ३३६, ३५३, ३५४, ३५६-३५८
 मयूरा २२
 मधुसूदन सरस्वती १०४
 मध्यम मार्ग २३७
 मन ३२८, ३३६, ३४०, ३४३
 मन पर्यव प्रत्यक्ष ३७५
 मन पर्यव ज्ञान ३२६, ३३०, ३३५, ३६१-३६४, ३६१
 मन पर्यव ज्ञान का विषय ३६३
 मन पर्यव ज्ञानी ३६२, ३६३
 मनात ५१३
 मनु ४
 मनुष्य ३५६, ३६०
 मनुष्य गति ३६१
 मनोजन्य ३५८
 मनोदैहिक सहचरवाद १०८-१११
 मनोमय आत्मा ८१, ८२
 मनोमय पुरुष १०६
 मनोमय कोश ५३२
 मरण-समुद्घात १०६
 मलयगिरि ४११
 मलिक मुहम्मद जायसी ५१५
 महा कर्म प्रकृति प्राभृत ४०६
 महात्मा गांधी २४३
 महाभारत १०२, ३८०, ४१३, ४१६
 महायान ४६७
 महा विदेह ४५
 महाशुक्र ४४
 महा-स्कंध १६०
 माध्यमिक ३२३
 मानवतावादी दर्शन ६
 मानस प्रत्यक्ष ३७५
 मानुषोत्तर पर्वत ४४, ३६३

- मायावाद २६, १०१
 मार्क्सवाद ११६
 मार्गणा ३२६, ३४०
 मार्गणता ३४८
 माहेन्द्र-कल्प ४३
 मित ३६५
 मिथ्या ३५५
 मिथ्यात्व ३४, १६७, १६८, २००, २०५
 मिथ्यावादी २४६
 मिथ्याश्रुत ३५५
 मिथ्याज्ञान ३१६
 मिथिला २७
 मिलिन्द प्रश्न ८१
 मीमांसक २३३, ३४१, ३८२, ३८५, ३८६, ३८८, ४०६
 मीमांसक दर्शन ५०, ६८, १६४, ३८८, ३८९, ४०३
 मीमांसक मत १५४
 मुक्त जीव ४३७
 मुख्यप्रत्यक्ष ३६२
 मूल आगम ३७८
 मूलाचार ३६
 मूसा ५१३
 मेधा ३४६
 मेक्स मूलर ५००
 मेरु पर्वत ४२, २८४
 मैत्रेयी ८६
 मोतजला संप्रदाय ५१३
 मोहनीय कर्म ३७०, ४३६, ४५८, ४६६
 मोक्ष १६, ६६-७४, ६६, ६८, १२६, १२७, १२९, २०५, २०७, २०९,
 २२२, २२४, २२५-२२८
 मखली गोशालक ४१४

(य)

- यदुनाथ सिन्हा ५०५
 यहृच्छा ४१२, ४१६
 यहृच्छावाद ४१६
 यहृच्छावादी ४१६

- यथार्थ ३८१
 यथार्थवाद १३-१५
 यथार्थवादी १२
 यशस्वत सागर २८
 यशोविजय जी २४, २८, ३३, ३७१
 यक्षलोक ४३
 याज्ञवल्क्य ४८, ८६
 युक्ति ११, २४१
 युक्ति स्नेह प्रपूरजी सिद्धान्त चन्द्रिका १५३
 युक्लिडियेतर भूमिति १४५
 युगपत् ३७१
 युटोपिया ५१२
 यूना १६३
 यूनानी दर्शन ५१०
 यूरेनियम १८८
 यूरोपीय दर्शन ५१५
 योग ३०, ३५, ४४६, ५०८, ५०९
 योग क्रिया १६८
 योग-दर्शन ५०, ६८, १५४, १५५, १६४, ३४२
 योग-दृष्टि समुच्चय ३६
 योग-देव २४
 योगविन्दु प्रकरण ३६
 योगभाष्य २००
 योग-विशिका ३६
 योग-शतक ३६
 योग-शास्त्र ३६
 योग्यता ३८२
 योगाचार ६६, १००, ५१६
 योगिन्द्रदेव २४
 योगी प्रत्यक्ष १०
 योरूपीय दर्शन १५

(२)

- रत्नकरण्डश्रावकाचार ३६
 रत्नप्रभसूरि २७
 रत्नप्रभा पृथ्वी ३६८

रत्नाकरावतारिका २७
 रम्यक क्षेत्र ४४, ४५
 रस ३२६, ३३०
 रसघात ४४५
 रसायनिक विज्ञान ६०
 राजनीति २१६
 राजप्राग्नीय सूत्र २२, २३, ३४, ७६
 राजावार्तिक २४, ३४६
 राज प्रदेशी ७६, ८०
 राज मिलिन्द ४२४
 रामायण ३८०
 रूपान्तरवाद २३८
 रूपी ३५८
 रूपी द्रव्य ३६३
 रेने डेकार्ट ११६

(ल)

लघीयस्त्रय की स्वोपज वृत्ति २८१

लघीयस्त्रयी २६

लज्जा ५१३

लब्धक्षर ३५५

लब्धक्षर भावश्रुत ३५५

लब्धि ३३८

लवणसमुद्र ४५

लक्ष्मीदेव २४

लाइन्नीज ५, १४४-१४६

लान्तक कल्प ४४

लात ५१३

लाक्षणिक दृष्टिकोण ३८२

लॉक ५१५

लिग ४००

लिगी ४००

लुई पाश्चर ११५

लेपेसिनस्काया ११६

लेवोसियर ६०

लेदया ३१

लोक ३६-४१, ८६, १०८, १२४, १२७, १२८, १३२-१३५, १३७-१४१
१४६-१५१, १७४, १८३, १८७, ३२२

लोक-दृष्टि २७२

लोकवाद ३६

लोकस्थिति ४८

लोकायत ७८, ६६

लोकोत्तर आगम ३८०

लोकोत्तर आप्त ४०५

लौकान्तिक देव ४४

लौकिक आगम ३८०

लौकिक आप्त ४७५

(व)

वक्रगति ४६५

वर्गणा १७६, १८०

वर्तमान नैगम २६५

वर्धमान ३६०

बल्लमी २२

वस्तु ३२२

वसु ८३

वसुबन्धु १४, १६, २५, १००

वसुनन्दी श्रावकाचार ३६

वृत्ति ३६७

व्यक्तिकरण पट्टी १८६

व्यञ्जनावग्रह ३४४, ३५१

व्यञ्जनाक्षर ३५५

व्यन्तर ४३

व्यवसाय ३७५

व्यवसायात्मक ३८५

व्यवस्थापक ३६६

व्यवस्थाप्य ३६६

व्यवहार २१, ३०

व्यवहार दृष्टि २६६, ३००, ३१३, ३१७, ३६२, ३६३

व्यवहार नय २८६, २९०, २९६, ३०६, ३१२, ३२६, ३७१, ४३५

व्यवहार सूत्र २०

व्यवहाराभास ३००

- व्यवहारिक अवग्रह ३४६
 व्याख्याप्रज्ञप्ति ३६५, ४१५
 व्याप्ति ३६८, ३६९
 व्यावहारिक काल ४०, ५८
 व्यावहारिकतावाद ६
 व्यावहारिक दृष्टि १०८, १४५, १४९, १९२, १९४, ३६८
 व्यास ऋषि १५४
 व्युच्छित्ति नय ३१५
 व्योमशिव २६
 व्यञ्जन ३५२
 वाचस्पति मिश्र ८१
 वात्सीपुत्रीय ६८
 वात्स्यायन भाष्यकार ३४३
 वाद ६८, २३१
 वाद-रहस्य २८
 वादिदेवसूरि २७, २४४, ३८४, ३८९
 वादिराजसूरि ३९४
 वायु ४८, ६८
 वार्तमानिक धर्मवाद ६६, ६८
 वासना ३५०, ३९५, ४२४, ४६९
 विकल ३६४
 विकल प्रत्यक्ष ३९३
 विकलादेश ३०, २५३, २६२, २६८, २७०, २७२, ३१४
 विचारणा ३४८
 विच्छेदवाद २३८
 वितण्डा ३१, ६८
 वितर्क ३४३
 विद्यानन्द २४, २६, १४८, २४४
 विद्यानन्दी २५४, २७३
 विद्यारण्य स्वामी १०३
 विद्युत्कण १७७, १८८
 विदेह मुक्ति ६२
 विदेह क्षेत्र ४४
 विनयवाद २३
 विनय विजय जी १४८

विषयय ३८३

विपक्ष ३७८

विपुलमति ३६३

विबुधसेन २४

विभज्यवाद ३२, २३७, २४७, २७६, २७८

विमर्श ३२६, ३४०, ३४८

विमलदास २८

विरोधी ४०१

विरोधी दार्शनिक ३६६

विलियम जेम्स ५३, ५१७

विवेक १०

विशद ज्ञान ३६२

विश्व ४८, ५१, ५७, ६०, ६६, ७७, ८१, ११६, १२०, १३५, १३६, १४३, १४६, १५५, १६३, १७८, १८६, १९०, २११, २४०, २४६, २६३, २६६, २७४

विश्व प्रपञ्च ८३

विशिष्टाद्वैत १०२, १०४

विशिष्टाद्वैतवाद १६, ५५

विशेष ५५-५७, ६८, ३६७

विशेष दृष्ट अनुमान ३७७

विशेषावश्यक भाष्य २३, ७८, २६३, ३३५, ३३६, ३४८-३५०, ३६६

विशुद्धि ३६४

विसुद्धिमग्न १००

विक्षेपवाद २७७

विक्षेपवादी वृत्ति २७७

विज्ञ ४१५

विज्ञप्ति ३४६

विज्ञप्ति मात्रतावाद ६७, ६६, १००

विज्ञान ६, ८-११, ३६, ४०, ४५, ४७, ५२, ८२-८५, ६७, ६८, ११४, १५७, १६५, १८६, २४०, ३४६, ४१०

विज्ञानगुण ८८

विज्ञानमिक्षु १०४

विज्ञानवाद १४, १६, २५, ५४, २५२

विज्ञानवादी १२, ६६

विज्ञानात्मा ८३, ८५

- व्यवहारिक अवग्रह ३४६
 व्याख्याप्रज्ञप्ति ३६५, ४१५
 व्याप्ति ३६८, ३६९
 व्यावहारिक काल ४०, ५८
 व्यावहारिकतावाद ६
 व्यावहारिक दृष्टि १०८, १४५, १४९, १९२, १९४, ३६८
 व्यास ऋषि १५४
 व्युच्छित्ति नय ३१५
 व्योमशिव २६
 व्यञ्जन ३५२
 वाचस्पति मिश्र ८१
 वात्सीपुत्रीय ९८
 वात्स्यायन भाष्यकार ३४३
 वाद ६८, २३१
 वाद-रहस्य २८
 वादिदेवसूरि २७, २४४, ३८४, ३८९
 वादिराजसूरि ३९४
 वायु ४८, ६८
 वार्तमानिक धर्मवाद ९६, ९८
 वासना ३५०, ३९५, ४२४, ४६९
 विकल ३६४
 विकल प्रत्यक्ष ३९३
 विकलादेश ३०, २५३, २६२, २६८, २७०, २७२, ३१४
 विचारणा ३४८
 विच्छेदवाद २३८
 वितण्डा ३१, ६८
 वितक ३४३
 विद्यानन्द २४, २६, १४८, २४४
 विद्यानन्दी २५४, २७३
 विद्यारण्य स्वामी १०३
 विद्युत्कण १७७, १८८
 विदेह मुनि ६२
 विदेह क्षेत्र ४४
 विनयवाद २३
 विनय विजय जी १८८

विपर्यय ३८३

विपक्ष ३७८

विपुलमति ३६३

विवुधसेन २४

विभज्यवाद ३२, २३७, २४७, २७६, २७८

विमर्श ३२६, ३४०, ३४८

विमलदास २८

विरोधी ४०१

विरोधी दार्शनिक ३६६

विलियम जेम्स ५३, ५१७

विवेक १०

विषय ज्ञान ३६२

विश्व ४८, ५१, ५७, ६०, ६६, ७७, ८१, ११६, १२०, १३५, १३६,
१४३, १४६, १५५, १६३, १७८, १८६, १९०, २११, २४०, २४६,
२६३, २६६, २७४

विश्व प्रपञ्च ८३

विशिष्टाद्वैत १०२, १०४

विशिष्टाद्वैतवाद १६, ५५

विशेष ५५-५७, ६८, ३६७

विशेष दृष्ट अनुमान ३७७

विशेषावश्यक भाष्य २३, ७८, २६३, ३३५, ३३६, ३४८-३५०, ३६६

विद्युद्धि ३६४

विसुद्धिमग्न १००

विक्षेपवाद २७७

विक्षेपवादी वृत्ति २७७

विज्ञ ४१५

विज्ञप्ति ३४६

विज्ञप्ति मात्रतावाद ६७, ६६, १००

विज्ञान ६, ८-११, ३६, ४०, ४५, ४७, ५२, ८२-८५, ६७, ६८, ११४,
१५७, १६५, १८६, २४०, ३४६, ४१०

विज्ञानगुण ८८

विज्ञानमिक्षु १०४

विज्ञानवाद १४, १६, २५, ५४, २५२

विज्ञानवादी १२, ६६

विज्ञानात्मा ८३, ८५

विज्ञानाद्वैत ३१०

विज्ञानाद्वैतवादी १००

वीरान्तराय ३४१

वीरजी राघवजी गांधी ५१८

वेद १५३, १६४, ३२२

वेदना ४४६

वेदकालीन दर्शन ३०, ३१

वेदान्त २५, ५४, २६७, ३१०, ३६३, ४१०

वेदान्त दर्शन ६८, ६९, १४०, १५४, १५५, २५२, ३४२, ५३१

वेदान्त विचारधारा १०२

वेदान्त सार १०४

वेदान्त सूत्र १६४

वेदान्ती २६८, २६९

वैकृतिक बध ८१

वैदिक दर्शन ४६, ५६, १५३, १५५, ३२२

वैदिक परम्परा ८६, ८७

वैदिक साहित्य ४१०

वैदिक ऋषि, २११, २१८

वैधर्म्य-दृष्टान्त ४०४, ४०५

वैधर्म्योपनीत ३७६

वैभाषिक ५२, १४४, ५१६

वैभाषिक बौद्ध ८२

वैमानिक ४३

वैरोचन ८०

वैशेषिक ८२, ३४१, ३४२, ३६८, ४१०

वैशेषिक दर्शन ५०, ५५, ६१, ६८, १४०, १५३, १५४, १६४, १८१, २२६, २६८, २६७, ३८३, ३८८, ३९०, ३९८

वैसाहस्य प्रत्यभिज्ञान ३६७

वैज्ञानिक अनुसंधान २३६

वैज्ञानिक-दृष्टि ११४, ११७, १४४, १६४, १७७, १८२, १८५, १८७

वैज्ञानिक-विश्लेषण १४६

वृहत्कल्प २०, २१

वृहत्कल्पमाप्य २३

वृहदारण्यक उपनिषद् ४८, ७७, ८१, ८२, ८५, ८७

(श)

शतक ४११

शतपथ ब्राह्मण ४६

शब्द १८१, ३८८

शब्दनय २६०, ३०३, ३०५

शब्दनयामास ३०४

शब्दनय और अथनय ३१८

शब्द-प्रमाण ३०

शब्द-शास्त्र २६२, ३०४

शब्दार्थ ज्ञान ३५७

शरीर ३३८

शास्त्र दीपिका १५३

शास्त्रवार्ता समुच्चय २६, २८, ४१२, ४१३

शास्त्रीय परम्परा ३६७

श्यामाय २०

श्लोकवार्तिक २४

शाश्वत आत्मवादी ६७, ६८

शाश्वत द्रव्यवाद ६६

शाश्वतवाद ६८, २३७

शाकरभाष्य २४७

शांतिपर्व ४१६

शिखरी पर्वत ४५

शिवदत्त ज्ञानी १६४

शिवशर्म सूरि कृत कर्म प्रकृति ४११

शुद्ध ३६५

शुद्ध अतीन्द्रिय ज्ञान ३३०

शुद्ध निश्चयनय ३१२

शुद्ध जैन दृष्टि ३३५

शुद्धाद्वैत १०२

शुद्धाद्वैतवादी १०५

शुभ माणवक ३२

शून्यवाद १६, २५, ५४, ६६, ६६, ३१०

शून्यवादी ३२३

शूलपाणिभूषण ३१

श्वेताम्बर ३२३, ३३१

श्वेताम्बर आचार्य ३८४
 श्वेताम्बर कर्म साहित्य ४१०
 श्वेताम्बर परम्परा १६६, १७०, ३५२, ३५३, ३६६, ३७१, ४१०
 श्वेताश्वतर उपनिषद् ७७, ४१३, ४१४, ४१६
 शेषवत् ३७६
 शेषवत् अनुमान ३७६
 शोपनहावर ४६५

(प)

पट् खण्डागम ३४६
 पट् जीवनिकाय १०८
 पट् द्रव्य ३१, ३२३, ५३१
 पट् निकाय १२८
 पङ् दशन समुच्चय २६

(स)

सकल देश काल व्यापी ३६६
 सकल प्रत्यक्ष ३६४, ३६३
 सकलादेश ३०, २५३, २६२, २६८, २७२, ३१४
 सत् ३०१
 सत्कर्मवाद २३८
 सत्य ११
 सत्योपाधि अद्वैत १०२
 सत्ता ३४३, ४६०
 सद्भाव पर्याय २५५-२६०
 सद्भूत व्यवहारनय ३१०
 सदानन्द १०४
 सनत्कुमार ४३
 सन्देहवाद ५
 सन्निकष ३६०
 सन्निकर्ष और ज्ञान ३८१
 सन्मति टीका ३८५
 सप्न तत्त्व ३१
 सप्ततिका ४१०, ४११
 सप्नमगी २३, ३०, ७४३-७४६, २५०-७५४, ७६१-७६३, ७६६, ७७३,
 ७७४, ७७८
 सप्नमगीवाद ७७८

- सपर्यवसित ३५५
 समभिरूढनय २६०, ३०४
 समभिरूढनयाभास ३०७
 समनस्क ३३१
 समन्तभद्र २३४, २४४, २४६
 सम्पूर्ण ३६५
 समयसार ३६, २०५
 समयक्षेत्र ४४, १५१
 सम्यक् ३५५
 सम्यक्त्व ३४, २०४, २०५, ३२१
 सम्यक् दर्शन २६५
 सम्यक् श्रुत ३५५
 सम्यक् ज्ञान ३१, ३८४, ३८६
 समवायाग २७, २३, ३८०
 समालोचनात्मक दशन ५
 समुदायवाद ५२
 समूहवाद २३८
 सर ए० एस० एडिंग्टन ११८
 सर्वद्रव्य ३६६
 सर्वपर्याय ३६६
 सर्व-परिक्षेपी ३१६
 सर्व वैधर्म्योपनीत ३७६
 सर्व साधर्म्योपनीत ३७६
 सर्व क्षणिकवादी १४४
 सर्वज्ञ ३७०
 सर्वज्ञता ३६५
 सर्वार्थग्राही इन्द्रिय ३३६
 सर्वार्थ सिद्ध ४३
 सर्वार्थ-सिद्धि २४, ३३७
 सर्वास्तिवाद ६८
 सर्वाविधि ३६१
 सविकल्प ३६६, ३८५
 स-विशेषण भाषा प्रयोग २८२
 सहज जिज्ञासा ५
 सहभावी ४०१

श्वेताम्बर आचार्य ३८४

श्वेताम्बर कम साहित्य ४१०

श्वेताम्बर परम्परा १६६, १७०, ३५२, ३५३, ३६६, ३७१, ४१०

श्वेताम्बर उपनिषद् ७७, ४१३, ४१४, ४१६

शेषवत् ३७६

शेषवत् अनुमान ३७६

शोपनहावर ४६५

(प)

पद् सण्डागम ३४६

पद् जीवनिकाय १०८

पद् द्रव्य ३१, ३२३, ५३१

पद् निकाय १२८

पद् दशन समुच्चय २६

(म)

सकल देश काल व्यापी ३६६

सकल प्रत्यक्ष ३६४, ३६३

सकलादेश ३०, २५३, २६२, २६८, २६६, २७२, ३१४

सत् ३०१

सत्कमवाद २३८

सत्य ११

सत्योपाधि अद्वैत १०२

सत्ता ३४३, ४६०

सद्भाव पर्याय २५५-२६०

सद्भूत व्यवहारनय ३१०

सदानन्द १०४

सनत्कुमार ४३

सन्देहवाद ५

सन्निकष ३६०

सन्निकर्ष और ज्ञान ३८१

सन्मति टीका ३८५

सप्त तत्त्व ३१

सप्तलिका ४१०, ४११

सप्तमगी २३, ३०, २४३-२४६, २४२-२४४, २६१-२६३, २६६, २७३, २७४, २७८

सप्तमगीवाद २७८

- सपर्यवसित ३५५
 समभिरूढनय २६०, ३०४
 समभिरूढनयभास ३०७
 समनस्क ३३१
 समन्तमद्र २३४, २४४, २४६
 सम्पूर्ण ३६५
 समयसार ३६, २०५
 समयक्षेत्र ४४, १५१
 सम्यक् ३५५
 सम्यक्त्व ३४, २०४, २०५, ३२१
 सम्यक् दर्शन २६५
 सम्यक् श्रुत ३५५
 सम्यक् ज्ञान ३१, ३८४, ३८६
 समवायाग २०, २३, ३८०
 समालोचनात्मक दशन ५
 समुदायवाद ५२
 समूहवाद २३८
 सर ए० एस० एडिंग्टन ११८
 सर्वद्रव्य ३६६
 सर्वपर्याय ३६६
 सर्व-परिक्षेपी ३१६
 सर्व वैधर्म्योपनीत ३७६
 सर्व साधर्म्योपनीत ३७६
 सर्व क्षणिकवादी १४४
 सर्वज्ञ ३७०
 सर्वज्ञता ३६५
 सर्वार्थग्राही इन्द्रिय ३३६
 सर्वार्थ सिद्ध ४३
 सर्वार्थ-सिद्धि २४, ३३७
 सर्वास्तिवाद ६८
 सर्वाविधि ३६१
 सविकल्प ३६६, ३८५
 स-विशेषण भाषा प्रयोग २८२
 सहज जिज्ञासा ५
 सहभावी ४०१

महभावी अविनाभाव ४०१

सहस्रार ८८

सकलनात्मक ज्ञान ११३

सकल्प-शक्ति ८६, ९१

सक्रमण-करण ८११, ८६१

सकेन ३५७

सग्रह २८६, २६०, २६७

मग्रहनय ३७१

मग्रहाभास २६८

मगीत ६

सघदासगणि २३

मघातवाद ५२

सजय ब्रह्मट्टिपुत्त २६५, २७६, २७७, २७८

सतान-परम्परा ५२

सदिग्ध ३५३,

सन्यास १५

सयत मनुष्य ३६१

सवर ६६, ७०-७४, २०३-२०७

सव्यवहार प्रत्यक्ष ३६२

सवादक ज्ञान ३८६

सवादी प्रवृत्ति ३८६

सशय ६८, ३४३, ३४७, ३८१

सशयवाद २४५-२४७, २७७

सशयवादी २७६

ससार ७२

ससारी जीव ४३७

सज्ञा ३३६, ३४०, ३५५

सज्ञाक्षर ३५५

सज्ञी ३५५

सज्ञी श्रुत ३५५

स्कन्ध ५७

स्थूल ऋजुसूत्रनय ३०२

स्पश ३२६, ३३०

स्पर्शनेन्द्रिय प्रत्यक्ष ३७५

स्मरण ३३६, ३६८

- स्मृति ३३६, ३३७, ३४३, ३६३-३६६
 स्वअवभासी ३८३
 स्वचतुष्टय ३१, ३४, २४२, २४५, २४६, २६३, २६४, २६६
 स्वतन्त्र जीववाद ८६
 स्वत प्रामाण्यवाद ३८६, ३८७
 स्वप्रज्ञान ३४३
 स्व-पर प्रकाशक ३८५
 स्व-पर व्यवसायि ज्ञान ३८४
 स्वपरावभासक ३८४
 स्वभाव ४०१
 स्वभाववादी ४१४, ४१६
 स्वभावस्पर्शी ३७१
 साकार ३६६, ३६८
 सागार धर्माभूत ३६
 सातावेदनीय ४६५
 साहस्य प्रत्यभिज्ञान ३६७
 सादिक ३५५
 सादिक श्रुत ३५५
 साधन ३६८, ४००
 साधर्म्यं दृष्टान्त ४०४, ४०५
 साधर्म्योपनीत ३७६
 साध्य ३६८, ४००
 साधारणीकरण १०
 सान ३४६
 सापेक्षवाद २३६
 सापेक्ष सिद्धान्त २३७
 सामिलाप ३५७
 सामञ्जसफलसुत्त ४१४
 सामवेद ५०६
 सामान्य ५५-५७, ६८, ३६७
 सामान्य दृष्ट ३७७
 सामान्य दृष्ट अनुमान ३७७
 सामान्य-विशेषात्मक ५६
 सामायिक ६४
 सारूप्य ३८१

सावकाश तप २१२

साहित्य ६, ४१०

साहित्य और मस्कृति ३५४

साक्षर ३५७

साक्षर ज्ञान ३५७

साख्यदर्शन १४, ५०, ६१, ६७, ६८, ८०, ८३, १४०, १४३, १५४, १५५,
१६४, १८१, २३३, २३७, २३८, २४६, २५२, २६७, २६८,
३७५, ३७६, ३८३, ३८७, ३८८, ४०३, ४१०, ५२५

साख्य मत १००

साख्य योगदर्शन ८६-८६

साम्परायिक आख्य २००

साम्परायिक वध ४३३

साम्प्रत ३१६

साख्यवहारिक प्रत्यक्ष ३३५, ३३६

स्थानाङ्ग २२, २३, ३३, ३५, ६५, ७०, १५०, १५१, १६२, २१०, २१५,
२१६, २१७, ३१८, ३३२, ३७४, ३७५

स्थानाङ्गवृत्ति २१०, २१६

स्थापना २८२, ३५०, ३६१

स्थापना निक्षेप ३३

स्याद्वाद ३०, ३२, २३१, २३२, २३६, २३७, २३६, २४०, २४३-२४८,
२५२, २५४, २६१, २६६, २७३, २७७, २७८

स्याद्वाद कल्पलता २८

स्याद्वाद दृष्टि २३२

स्याद्वाद-पद्धति २३१, २४१

स्याद्वाद मञ्जरी २७, २५३, २६६

स्याद्वाद रत्नाकर २७

स्वार्थानुमान ४००, ४०२, ४०५

स्वामित्व ४११

स्वामी ३६४

स्वामी कार्तिकेय २०८, २०९

स्वामी दयानन्द सरस्वती २३६

स्पिनोजा ११६, ५१६

स्टैनले मिलर ११६

सिद्धसेन गणी ३३७

सिद्धसेन दिवाकर १६, २४, २५, २६१, ३१५, ३१८, ३१९, ३२१, ३७०

- सिद्धसेनीय तत्त्वार्थवृत्ति १५७
 सिद्धशिला ४३
 सिद्धान्त ६८
 सिद्धान्त-दृष्टि ३६७
 सिद्धान्त बिन्दु १०४
 सिद्धि विनिश्चय २८२
 सिंहलन मिश्र ४४५
 स्वीट मार्डन ५१७
 सुकरात ६, १४, ५१२
 सुख-दुःख ३४३
 सुघोषा घण्टा १८२
 सुत्तागम ३८०
 सुनय ३२०
 सुमेरु १७६
 सूक्ति मजरी १०३
 सूक्ष्म ऋजुसूत्र नय ३०३
 सूक्ष्म क्रियाप्रतिपाति शुक्लध्यान १२७
 सूक्ष्म पौद्गलिक शरीर ८६, ६०
 सूत्रकृताङ्ग २२, ३२, ७७-७९, २४१, ३८०, ४१५
 सूत्रकृताङ्गवृत्ति ११३
 सूफी (अबू हाशिम) ५१४
 सैद्धान्तिक २६२
 सौधर्मकल्प ३६८
 सौत्रान्तिक ५२, ६८, ६९, ५१६
 सृष्टि ५१
 सृष्टिवाद ४६, ५०

(अ)

- श्रमण परम्परा ८६
 श्रवणता ३४६
 श्रुत ३६६
 श्रुतज्ञान ३४, ६३, ३२७, ३३१, ३३५, ३५३-३५८
 श्रुत ज्ञानावरण ३५४
 श्रुत अनुसारी सामिलाप ३५६
 श्रुत अननुसारी सामिलाप ३५६
 श्रुतनिश्चित मति ३५७

श्रुतसागर जी २४
 श्रोत्र ३२६, ३३०, ३५३
 श्रोत्रेन्द्रिय प्रत्यक्ष ३७५

(ह)

हजरत मुहम्मद ५१३
 हर्वर्ट स्पेन्सर ११८
 हरिवंश पुराण १५८
 हरिश्चन्द्र ४४, ४५
 हृदयवत्थु १००
 हान्स ५१५
 हिन्दी ४१०
 हिमवान् पर्वत ४५
 हिडाल ११५
 हीनयान ४६७
 ह्यूम ५, ५३, १२०, २७६, ५१६
 हेत्वाभास ६८
 हेतु ३७४, ३७५, ३७८, ४०३-४०५
 हेतुवाद ५४
 हेतु-विमक्ति ३७८
 हेतु-विशुद्धि ३७८
 हेतु-हेतुमदभाव ४१६
 हेतुपदेशिकी ३५५
 हेराक्लिटस ५३, ५४, ५११
 हैमवत क्षेत्र ४४, ४५
 हैरण्यवत क्षेत्र ४४, ४५
 होमर कवि ११०

(झ)

क्षण भगवाद ५२
 क्षणिकवाद ६८
 क्षणिकवादी ६६
 क्षणिकवादी बौद्ध २८६, ३०३
 क्षमा ३४३
 क्षयोपशम ३६०
 क्षायिक ज्ञान ३५६
 क्षायोपशमिक ज्ञान ३१०, ३५६

क्षिप्र ३५२, ३५३
क्षेत्र ३०, ३३, ३६१ ३६४
क्षेत्र की दृष्टि ३५६
क्षेत्र प्रमाण ३७४

(त्र)

त्रिपिटक २७६
त्रिपिटक साहित्य ६७
त्रिशराव सपुट आकार ४१
त्रीन्द्रिय ३३६
त्रैकालिक धर्मवाद ६६, ६८

(ज)

जाता ३६२, ३६६
जान ६, ७३, ३०, ३१, ३३-३५, ६२, १०५, १०७, ११०, ११६, ११७,
११६, १२१, १२६, १३१, १५६, १६७, २४८, २६७, ३५६,
३६६-३७०, ३८१-३८५, ३८२, ३८६, ४००, ४१०
ज्ञान और आत्मा ३२६, ३२७
ज्ञान और दर्शन ३२८
ज्ञान और ज्ञेय ३२८
ज्ञान की करणता ३८१
ज्ञान प्रवाद पूर्व ३४
ज्ञान-विन्दु २८
ज्ञानवाद २७७, ३७२, ३६३
ज्ञान-विज्ञान २८
ज्ञान-शक्ति ८६, ३६६
ज्ञान-सविकल्प ३७१
ज्ञान हीन क्रिया १२
ज्ञानान्तरवेद्य ३८६
ज्ञानावरणीय ३४, ३६४, ३६६, ३७०, ४३६, ४५८, ४६२
ज्ञेय ३२७, ३६६

सन्दर्भ ग्रन्थ सूची

अन्ययोगव्यवच्छेदिका

अभिधर्मदीप ओर उनके टिप्पण

अभिधर्मकोश

अनुयोगद्वार

अध्यात्मसार

अगुत्तरनिकाय

अष्टक प्रकरण

अभिधान चिन्तामणि कोष

अनुयोगद्वार (पुण्यविजय जी)

अष्टशती

अष्टसहस्री

अन्ययोगव्यवच्छेदिका

अष्टोक्त के गूल—(डा हजारीप्रसाद द्विवेदी)

अमर भारती—सन्मति जानपीठ, आगरा

आवश्यक निर्युक्ति

आत्ममीमांसा—(प० दलसुख मालवणिया)

आचाराग निर्युक्ति

आगमसार

आगमयुग का जैन दर्शन—(प० दलसुख मालवणिया)

आवश्यक हरिमन्त्रीयावृत्ति

आप्त मीमामा

आचाराग

आवश्यक मलयगिरि वृत्ति

आलाप पद्धति

ईशावास्योपनिषद्

उत्तराध्ययन सूत्र

उत्तराध्ययन एक परिशीलन

उत्तराध्ययन वृहद्बृत्ति

उववाई

उपायहृदय

ऋषभदेव एक परिशीलन
ऋग्वेद

ऐतरेय उपनिषद्
ऐन्साइक्लोपीडिया ऑफ रिलीजन एण्ड ईथिक्स

कठोपनिषद्
कौषीतकी उपनिषद्
कौटिलीय अर्थशास्त्र
कोस्मोलोजी
केनोपनिषद्
कर्मग्रन्थ
कथावत्थु
कल्पसूत्र—(देवेन्द्र मुनि)

गीता
गणधरवाद—(प० दलसुख मालवणिया)
गोम्मटसार
गौतम सूत्र

चरक संहिता
चन्द्रप्रभचरित्रम्
चन्द्रप्रज्ञप्ति

छान्दोग्योपनिषद्

जैनदर्शन—(डा० मोहनलाल मेहता)
जैन दार्शनिक साहित्य का सिंहावलोकन—(प० दलसुख मालवणिया)
जैनधर्म और दर्शन—(डा० मोहनलाल मेहता)
जैनदर्शन मनन और मीमांसा—(मुनि नथमल)
जैनदर्शन—(डा० महेन्द्रकुमार)
जीवाभिगम सूत्र
जैनदर्शन और आधुनिक विज्ञान
जैनधर्म में तप स्वरूप और विश्लेषण—(श्री भरुघर केसरी जी म)
जैनदर्शन के मौलिक तत्त्व
जैन सूत्राज—(डा० हर्मान जैकोबी)

जैनदशन के मौलिक तत्त्व—(मुनि नयमल जी)

तत्त्वानुशासन

तत्त्वसंग्रहपजिका

तर्कभाषा

तत्त्वार्थ—श्रुतसागरीया वृत्ति

तत्त्वार्थभाष्य टीका

तत्त्वार्थसूत्र

तत्त्वसंग्रह पजिका

तैत्तिरीय उपनिषद्

तत्त्वसंग्रह

तत्त्वसंग्रह की बहिरर्थ परीक्षा

तेजोबिन्दु उपनिषद्

तन्दुलवेयालिय

तत्त्वार्थ राजवार्तिक

तत्त्वसंग्रह

तत्त्वार्थसूत्र—सर्वार्थसिद्धि

तत्त्वार्थसूत्र—राजवार्तिक

तत्त्वार्थसूत्र—श्लोकवार्तिक

तत्त्वार्थसूत्र—प० सुखलाल जी

तत्त्वार्थभाष्य—हर्मिद्रीयावृत्ति

तैत्तिरीय आरण्यक

तत्त्वार्थसूत्र—सिद्धसेनीय टीका

तत्त्वार्थसार—(अमृतचन्द्र सूरि, गणेशप्रसाद वर्णी ग्रन्थमाला)

दीवनिकाय

दी फिलोसोफी ऑफ स्पेस एण्ड टाइम, इन्द्रोडक्सन

द्रव्य-गुण-पर्याय रास

द्रव्यसंग्रह

दर्शन और चिन्तन—(प० सुखलाल जी)

द्वादशानुप्रेक्षा

दशवैकालिक निर्युक्ति

दशाश्रुतस्कध

द्रव्यानुयोग तर्कणा

द्वार्त्रिशिका—(अमितगति)

धर्म सग्रहणी, मलयगिरिवृत्ति

धर्मभ्युदयम्

धर्मसग्रह

धवला

धम्मपद

धर्म और दर्शन—(देवेन्द्र मुनि)

धर्म अने दशन—(देवेन्द्र मुनि)

नवतत्त्व प्रकरण मूल

नवतत्त्व विचार—(श्री भवसागर)

नवतत्त्व विचार सारोद्धार

नवतत्त्व प्रकरण—(श्री देवगुप्त सूरि)

नवतत्त्वसार प्रकरण—(आचलिक जयशेखर सूरि)

नवतत्त्वसार

नवतत्त्व भाष्य

नवतत्त्व बालावबोध—(हर्षवर्धनगणी)

” ” —(श्री पार्श्वचन्द्रगणी)

” ” —(कुलक)

नवतत्त्वरास—(श्री ऋषभदास)

” —(श्री भवसागर)

” —(श्री सौभाग्य सुन्दर)

नवतत्त्व जोड—(श्री विजयदान सूरि)

नवतत्त्व स्तवन—(श्री भाग्य विजय जी)

” ” —(श्री विवेक विजय जी)

नवतत्त्व चौपाई—(श्री कमलशेखर)

” ” —(श्री सौभाग्य सुन्दर)

” ” —(वर्धमान मुनि)

” ” —(लुपक मुनि)

न्यायमजरी

न्यायसूत्र

न्यायवार्तिक

न्यायावतार

निश्चयद्वात्रिशिका

न्यायकारिकावली

नयचक्रसार

न्यायकोष
 नन्दीसूत्र (पुण्य विजयजी म सम्पादित)
 न्यायविन्दु
 न्यायभाष्य
 न्यायावतार
 नियमसार
 न्यायविनिश्चय टीका
 न्यायमजरी
 नवतत्त्वसाहित्य संग्रह
 न्यायोपदेश
 नयरहस्य
 नयकर्णिका
 न्यायकुमुदचन्द्र
 नयोपदेश
 न्यायावतार टीका—(सिद्धपिगणी)

प्रवचनसार
 पचास्तिकायसार
 पातञ्जल योगदर्शन
 प्रज्ञापना
 प्रमाणवर्तिक
 प्रज्ञापना वृत्ति
 प्रश्नोपनिषद्
 प्रशस्तपाद भाष्य
 पचास्तिकाय
 पचाध्यायी
 पश्चिमी दर्शन (डा दीवानचन्द्र)
 पचास्तिकाय वृत्ति
 प्रतिक्रमण सूत्रवृत्ति (आचार्य नमि)
 पचास्तिकाय—(अमृत चन्द्रसूरि)
 ” (जयसनेवृत्ति)
 पिण्डनिर्युक्ति
 पचाशक सटीक विवरण
 परीक्षामुख
 प्रमाणनयतत्त्वालोक

प्रमाणनयतत्त्वरत्नावतारिका
प्रमाणमीमांसा
प्रमाण निर्णय
परमात्मप्रकाश
पचसग्रह
पचम कर्मग्रन्थ

फिजिक्स एण्ड फिलोसोफी—ले वरनर हाईसवग फ्राम युक्लिड टू एडिग्टन

ब्रह्मजाल सुत्त
ब्रह्मसिद्धि
बौद्धदर्शन और वेदान्त—(डा सी डी शर्मा)
बौद्धदर्शन—(वल्लभ उपाध्याय)

भगवती
भारतीय तत्त्वविद्या—(प सुखलालजी)
भारतीय सस्कृति
भगवान महावीर एक अनुशीलन—देवेन्द्र मुनि
भगवान अरिष्टनेमि और कर्मयोगी श्रीकृष्ण एक अनुचिन्तन—देवेन्द्र मुनि

मुनिद्वय अभिनन्दन ग्रन्थ
मज्झिमनिकाय
मीमांसाश्लोकवार्तिक
माध्यमिक कारिका
मुण्डक उपनिषद्
मैत्रेयी उपनिषद्
माण्डूक्योपनिषद्
मूलाचारवृत्ति (वसुनन्दी)
मैत्रायणी आरण्यक
माठरकारिका
मुनि हजारीमल स्मृति ग्रन्थ
मिलिन्द प्रश्न
महाभारत

योगशास्त्र

युक्ति स्नह प्रपूरणी सिद्धान्त चन्द्रिका
 योगदशन
 योगदशन भाष्य
 योगदशन तत्त्व वैशारदी
 योगदशन भरस्वती टीका

लोक प्रकाश
 लघीयस्त्रय

विश्वदशन की रूपरेखा — (प विजयमुनि)
 बृहदारण्यक उपनिषद्
 विशुद्धिमग्नो
 बृहद्नयचक्र
 विशेषावश्यक भाष्य
 वेदान्त सूक्ति मजरी
 वैशेषिकसूत्र
 विज्ञान की रूपरेखा
 बृहन्नवतत्त्व
 विशेषावश्यक भाष्य
 बृहत्कल्पभाष्य
 विशेषावश्यक भाष्य वृत्ति

सर्वदशनसंग्रह
 सिद्धिविनिश्चय टीका — (अकलक)
 सप्ततत्त्व प्रकरण — (हेमचन्द्रसूरि)
 समयसार
 सन्मति प्रकरण टीका
 स्याद्वाद रत्नाकर
 सिद्धिविनिश्चय
 सयुक्त निकाय
 साख्यतत्त्व कौमुकी
 साख्य सूत्र
 स्थानाङ्ग-समवायाङ्ग
 स्वरूप और सर्वोद्यन
 साख्यप्रवचन

सूत्रकृताङ्ग वृत्ति
 सन्मति तर्क
 साहित्य और सस्कृति (ले देवेन्द्रभुनि)
 समाचारी शतक
 स्थानाङ्ग
 स्थानाङ्ग-अभयदेव वृत्ति
 सर्वार्थसिद्धि
 स्याद्वाद मजरी
 सूत्रकृताङ्ग
 सूत्रकृताङ्ग नियुक्ति
 साग्यकारिका

शतपथ ब्राह्मण
 श्वेताश्वतरोपनिषद्
 शब्दकल्पद्रुम कोश
 शातमुधारम्
 शास्त्रदीपिका
 शान्तिशतकम्
 शिवगीता

पटुदर्शन समुच्चय
 पटुखण्डागम

श्री भाष्य — (रामानुज)

हरिवंशपुराण
 हरिमद्रीयावश्यक टिप्पण

त्रिभगी सार	वि० १२वी शती	न्यायावतार वृत्ति	प्रकाशित
पञ्चलिङ्गी	वि० १०वी शती	द्विजवदन-चपेटा	"
परलोक-सिद्धि	वि० ११वी शती	वेदवाह्यता निराकरण	"
सर्वज्ञसिद्धि	" "	स्याद्वाद कुचोपहार	"
स्त्रीमुक्ति प्रकरण	" "	स्त्रीमुक्ति प्रकरण	प्रकाशित
केवल मुक्ति प्रकरण	वि० १२वी शती	न्यायावतार-टीका	"
न्यायावतार-टीका	" "	सन्मति टीका	"
प्रभालक्ष्य सटीक	" "	न्यायावतारवार्तिक सवृत्ति	"
अनेकान्त जयपताका वृत्ति टिप्पण	वि० १२वी शती	प्रमाणनय तत्त्वालोकालकार	प्रकाशित
स्याद्वाद रत्नाकर	वि० १२वी शती	प्रमाण मीमांसा	"
अन्ययोगव्यवच्छेदद्वान्निशतिका	वि० ११६२	जीवानुशासन	"
न्याय प्रवेश हरिभद्र वृत्ति पत्रिका	वि० १२वी शती		"
शकटायन			
पाल्य कीर्ति			
सिद्धिपि			
अभयदेव सूरि			
जिनेश्वर सूरि			
शान्ति सूरि			
(पूर्णतल्लगच्छीय)			
मुनि चन्द्र सूरि			
वादिदेव सूरि			
हेमचन्द्र			
देवसूरि			
श्रीचन्द्र सूरि			

जयसिंह सूरि	" "	न्यायसार दीपिका	०	अप्रकाशित
मेरुपुङ्गव	" "	पङ् दर्शन निर्णय		प्रकाशित
गुणरत्न	वि० १५वीं शती	पङ् दर्शन समुच्चय की तर्करहस्य दीपिका		जैन ग्रन्थ ग्रन्थकार मे
भुवन सुन्दर सूरि	" "	परब्रह्मोत्थापन		
सत्यराज	वि० १६वीं शती	लघु-महाविद्याविडम्बन		
साधुविजय	" "	जल्पमञ्जरी		
	" "	वादविजय प्रकरण		
सिद्धात्तसार	वि० १६वीं शती	हेतुदर्शन प्रकरण		
दयारत्न	वि० १७वीं शती	दर्शन रत्नाकर		
शुभ विजय	" "	न्याय रत्नावली		
	" "	तर्कभाषा वार्तिक		
भाव विजय	वि० १७वीं शती	स्याद्वाद माला		प्रकाशित
विनय निजय	" "	षड् त्रिशत् जल्प विचार		अप्रकाशित
	" "	नयकणिका		प्रकाशित
यशोविजय	वि० १७वीं शती	पङ् त्रिशत् जल्प संक्षेप		अप्रकाशित
		अष्टसहस्री विवरण, अनेकान्तव्यवस्था,		प्रकाशित
		ज्ञानविन्दु (नव्यशैली मे)		
		जैनतर्कभाषा		
		देवधर्मपरीक्षा		
		द्वात्रिंशत् द्वात्रिंशतिका		
		धर्म परीक्षा		
		नयप्रदीप		

नयोपदेश
नय रहस्य
न्यायखण्ड खाद्य (नव्य गौली)
न्यायालोक
भाषा रहस्य
शास्त्रवार्तसमुच्चय टीका
उत्पादव्ययद्यौव्यसिद्धि टीका
ज्ञानार्णव
अनेकान्त प्रवेश
गुरुतत्त्व विनिश्चय
आत्मख्याति
तत्त्वालोक विवरण
त्रिसूत्र्यालोक
द्रव्यालोक विवरण
न्याय विन्दु
प्रमाण रहस्य
मगलवाद
वादमाला
वादमहार्णव
विविवाद
वेदान्त निर्णय

”
”
”
”
”
”
”
”
”
”

जैन ग्रन्थ ग्रन्थकार से

”
”
”
”
”
”
”
”
”
”

सिद्धान्त तर्क परिष्कार	वि० १८वीं शती	यशस्वत सागर	”	प्रकाशित
सिद्धान्त मञ्जरी टीका			”	जैनग्रन्थ ग्रन्थकार मे
स्याद्वाद मञ्जूपा (स्याद्वाद मञ्जरी की टीका)			”	
द्रव्य पर्याय युक्ति			”	प्रकाशित
जैन सप्त पदार्थी			”	प्रकाशित
प्रमाण वादार्थ			”	जैन ग्रन्थ०
वादार्थ निरूपण			”	
स्याद्वाद मुक्तावली	वि० १८वीं शती	भावप्रभसूरि	”	
नयोपदेश टीका	वि० १९वीं शती	मयाचन्द्र	”	
ज्ञानक्रियावाद	वि० १९वीं शती	पद्मविजयगणि	”	
तर्कसंग्रह फक्किका	वि० १९वीं शती	श्रद्धासागर	”	
निर्णय प्रभाकर	वि० २०वीं शती		”	

जैन दार्शनिक साहित्यकार व साहित्य (दिगम्बर)

ग्रन्थकार	समय (काल)	ग्रन्थ	प्रकाशित
उमास्वामि	वि० ३ री शती	तत्त्वार्थसूत्र	प्रकाशित
समन्तभद्र	वि० ४-५ शती	आप्त भीमासा	प्रकाशित
		बृहत्स्वयम्भूस्तोत्र	"
सिद्धसेन	वि० ४-५ वी शती	जीवसिद्धि	"
देवनन्दि		सन्मतितर्क	"
श्रीदत्त	वि० ६ वी शती	द्वानिशितिकाएँ	
सुमति	" "	सार मग्नह	
	" "	जल्पनिर्णय	
	" "	सन्मतितर्क टीका	
पानफेसरी	वि० ६ वी शती	सुमति सप्तक	
		त्रिलक्षणक दर्शन	
		पात्र केसरी स्तोत्र	
अमलकूदेव	वि० ७ वी शती	लघीयस्वय (सोपज्ञवृत्ति सहित)	प्रकाशित
		न्यायविनिश्चय	"
		प्रमाण संग्रह	"
		सिद्धिविनिश्चय (स्वोपज्ञवृत्ति सहित)	"
		तत्त्वार्थराजवार्तिक	"
		अष्टशती (आप्तभीमासा की वृत्ति)	"

कुमारानन्द वादीभसिंह	वि० ८ वी शती वि० ८ वी शती	वादन्याय स्याद्वादसिद्धि नवपदार्थ निश्चय सिद्धिविनिश्चय टीका अष्ट सहस्री तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक विद्यानन्द महोदय युक्त्यनुशासनटीका आप्त परीक्षा प्रमाणपरीक्षा पत्र परीक्षा सत्यशामन परीक्षा जीवसिद्धि टीका बृहत्सर्वज्ञसिद्धि लघुसर्वज्ञसिद्धि	प्रकाशित प्रकाशित " " प्रकाशित " " " " ० प्रकाशित " " " " ० प्रकाशित "
अनन्तवीर्य (वृद्ध) विद्यानन्द	वि० ९ वी शती	नयचक्र प्राकृत आलाप पद्धति आप्तमीमासा वृत्ति परीक्षा मुख स्याद्वादोपनिषद् न्याय विनिश्चय विवरण प्रमाण निर्णय	
अनन्त कीर्ति	वि० १० वी शताब्दी		
देवसेन	६६० वि०		
वसुनन्द माणिक्यनन्द सोमदेव वादि राज सूर	वि० १०-११ शती वि० ११ वी शती " "		

ग्रन्थकार	समय (काल)	ग्रन्थ	प्रकाशित
माइल्लधवल	वि० ११वी शती	द्रव्यस्वभाव प्रकाश	प्रकाशित
प्रभाचन्द्र	वि० ११वी शती	प्रमेयकमलभातण्ड (परीक्षामुखटीका)	"
		न्यायकुमुदचन्द्र (लघीयस्त्रयटीका)	"
		परमतज्ञज्ञामिल	"
अनन्तवीर्य	वि० १२वी शती	प्रमेय रत्नमाला (परीक्षामुखटीका)	"
भावसेन त्रैविद्य	वि० १२-१३वी शती	विश्वतत्त्वप्रकाश	"
लघु समन्तभद्र	वि० १३वी शती	अष्टसहस्री टिप्पण	"
आशाधर	वि० १३वी शती	प्रमेय रत्नाकर	प्रकाशित
शान्तिपेण		प्रमेय रत्नसार	०
जिनदेव		कारण्य कलिका	
धर्मभूषण		न्यायदीपिका	
अजितसेन	वि० १५वी शती	न्यायमणिदीपिका (प्रमेय रत्नमाला टीका)	"
विमलदास		सप्तभगित रगिणी	०
शुभचन्द्र		सशयवदन विदारण	प्रकाशित
		षड्दर्शनप्रमाण प्रमेय सग्रह	"
शुभचन्द्र देव		परीक्षामुख वृत्ति	०
शान्तिवर्णी		प्रमेयकण्ठिका (परीक्षामुखवृत्ति)	०
चारुकीर्ति पण्डिताचार्य		प्रमेयरत्नालकार	०
नरेन्द्रसेन		प्रमाणप्रमेय कलिका	०
सुखप्रकाश मूनि		न्यायदीपावलि टीका	०
अमृतानन्द मूनि		न्यायदीपावलिबिबेक	०

ग्रन्थकार	समय (काल)	ग्रन्थ	प्रकाशित
"		नयसंग्रह	०
"		नयनक्षण	०
"		न्यायप्रमाणभेदी	०
"		न्यायप्रदीपिका	०
"		प्रमाणनय प्रवन्ध	०
"		प्रमाणलक्षण	०
"		मतखण्डनवाद	०
"		विशेषवाद	०
नोट—० पित्त वाली पुस्तकें विविध भण्डारों में उपलब्ध है ।			

मत-सम्मत

‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ विद्वानो की दृष्टि में

‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ ग्रन्थरत्न को पढ़कर मेरा मन मयूर नाच उठा। यह एक विशिष्ट कृति है। श्रमण सघीय एक विद्वान लेखक ने भगवान महावीर के दिव्य और भव्य जीवन की जो छवि प्रस्तुत की है वह अपूर्व है। प्रमाण पुरस्सर होने के कारण ग्रन्थ स्वतः प्रामाणिक है, उपादेय है, उपयोगी है और महत्त्वपूर्ण है। मैं लेखक को हार्दिक आशीर्वाद प्रदान करता हूँ कि वह इस प्रकार के उत्कृष्ट ग्रन्थ लिख कर जन-जन के मन में धार्मिक, सांस्कृतिक और आध्यात्मिक भावना उद्बुद्ध करता रहे।

आचार्य आनन्द ऋषि जी म०

‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ ग्रन्थ को पढ़कर मेरे हृत्तंत्री के सुकुमार तार क्षण-क्षण उठे कि कितना सुन्दर, सरस और अद्भुत ग्रन्थ है यह। भगवान महावीर पर अन्य अनेक ग्रन्थ निकले हैं, पर यह उन सभी से अलग ही विशेषता लिए हुए है। लेखक का गहन गम्भीर अध्ययन, तुलनात्मक चिन्तन व शोध प्रधान दृष्टि सर्वत्र मुखर है। मेरा हार्दिक आशीर्वाद है कि वह ऐसे श्रेष्ठ ग्रन्थ लिखकर जैनधर्म, दर्शन और साहित्य की प्रभावना दिन दूनी रात चौगुनी करता रहे।

मालव केसरी प्रसिद्ध वक्ता सौभाग्यमल जी म०

‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ ग्रन्थ का अवलोकन किया। मुनि श्री ने प्रस्तुत ग्रन्थ के निर्माण में अत्यधिक परिश्रम किया है। जीवन के सभी प्रसंगों पर विविध दृष्टियों से चिन्तन किया गया है जिससे ग्रन्थ विद्वद योग्य हो गया है। लेखन शैली प्राञ्जल और गवेषणापूर्ण है।

आचार्य हस्तीमल जी म०

‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ जैसी अमर कृति को निहार कर मेरा मन आह्लादित हो गया।

गत शताब्दी में अनेक आचार्यों, लेखकों एवं साहित्यकारों ने प्रभु महावीर के विराट् जीवन को इतिहास का, काव्य का एवं स्तुतिगान का स्वरूप देना चाहा। हर कलाकार ने प्रभु महावीर की शब्द मूर्ति अपनी काव्यप्रतिभा की छेनी से काट-छाँट कर प्राण प्रतिष्ठित की, किन्तु साहित्याकाश में जिस शब्दमूर्ति को आप प्रतिष्ठित कर पाये हो उसकी तुलना करना अभी कठिन है। आपकी कृति को मैं हिमालय का एक ऐसा तुंगशृंग मानता हूँ कि जिस शिखर पर आरुढ़ होकर कोई भी पाठक जैन

वाङ्मय द्वारा प्रमाणित मामग्री के साथ तीर्थंकर महावीर के विराट् जीवन के हर कौने को साफ झाँक सकता है और काव्य जैसा माधुर्य, इतिहास जैसा घटना क्रम, शोध पत्र जैसा तथ्य और उपन्यास जैसा कथ्य, नाटक जैसा मनोहर दृश्य सभी कुछ इस अकेली कृति में पा सकता है।

आप सफलता के चरम विकास पर पहुँचोगे, यही मेरी शुभ कामना है।

मुनि सुशील कुमार

‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ मैंने आद्योपान्त पढ़ा। ग्रन्थ अनुपम एवं अद्वितीय है। लेखक ने गागर में सागर भर दिया है। भाव, भाषा और शैली का त्रिवेणी सगम दर्शनीय है। लेखक ने इस मननीय ग्रन्थ को लिखकर एक महान अभाव की पूर्ति की है। यह भगवान महावीर के जीवन सम्बन्धी ‘एनसाइक्लोपिडिया’ है। जैसे ‘साइक्लोपीडिया’ में से सब साहित्य उपलब्ध हो सकता है वैसे ही प्रस्तुत ग्रन्थ में भी महावीर जीवन सम्बन्धी सम्पूर्ण साहित्य है।

प्रस्तुत ग्रन्थ का अनुवाद विविध भाषाओं में होना चाहिए जिससे जन-जन तक ग्रन्थ पहुँच सके।

प्रवर्तक विनय ऋषि जी म०

पच्चीसवीं निर्वाण शताब्दी के उपलक्ष में अनेक विद्वानों ने भगवान महावीर के जीवन पर लिखा है, पर मैं साधिकार कह सकता हूँ कि उनमें यह सर्वश्रेष्ठ है। मुनि श्री अपने प्रयत्न में पूर्ण सफल हुए हैं।

मधुकर मुनि

‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ एक अनुपम कृति है। सिद्धहस्त लेखक की उस महानिर्ग्रन्थ भगवान महावीर के प्रति अगाध निष्ठा की प्रतिष्ठा है। उसने भगवान महावीर के जीवन से सम्बन्धित प्राचीन-अर्वाचीन ग्रन्थों का दोहन करके यह परमामृत अर्पित किया है।

इस वप अहिंसा के अवतार भगवान महावीर पर लिखे गये प्रबन्धों में यह सर्वोत्तम प्रबन्ध है।

समाज के उदार-हृदय महानुभाव देश-विदेश के विश्वविद्यालयों में तथा साव-जनिक पुस्तकालयों में इस ग्रन्थराज की प्रतियाँ पहुँचाकर महामानव भगवान महावीर के निर्वाण शताब्दी समारोह को सफल बनाएँ।

अनुयोग प्रवर्तक मुनि कन्हैयालाल ‘विमल’

साहित्य महारथी उदीयमान श्री देवेन्द्र मुनि की लोह लेखनी से लिखित ‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ ग्रन्थ पढ़ा। मुनि श्री का परिश्रम अकथनीय है। पुस्तक की साज-सज्जा भी अत्यन्त सुन्दर है —

लड़ी ज्यू मुक्ता की सरस रचना है वचन की ।
 पढ़ेंगे जो कोई हृदय तस होगा मुदित जो ।
 कषायो की होली शमन होती तुरत ही ।
 वढेगी पुन्याई मुनिवर तुम्हारी सहज ही ।

प्रवर्तक मरुधर केसरी मिश्रीमल जी

‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ ग्रन्थराज को पढ़कर हृदय आनन्द से झूम उठा । ग्रन्थ क्या है ? यदि मैं एक शब्द में कहूँ तो कह सकती हूँ कि भगवान महावीर के जीवन पर लिखे गये आज तक के सभी जीवन चरित्रों में यह सर्वश्रेष्ठ व सर्वज्येष्ठ ग्रन्थ है ।

लेखक ने अनेक मिथ्या धारणाएँ जो महावीर जीवन के सम्बन्ध में पनप रही थी उनका सप्रमाण निरसन किया है । ग्रन्थ की प्रत्येक पक्ति लेखक के विराट् अध्ययन, चिन्तन और शोध परक दृष्टि की प्रतीक है ।

विद्वान लेखक की प्रकृष्ट-प्रतिभा व लेखन शैली ने मुझे मुग्ध कर दिया है ।

विदुषी महासती उज्ज्वल कुमारी जी

‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ ग्रन्थ बड़ा ही अद्भुत ग्रन्थ है । लेखक की बहुश्रुतता प्रत्येक पक्ति में झलक रही है । ऐसे महान ग्रन्थ का घर-घर में प्रचार हो, यही मेरी हार्दिक शुभ-भावना है ।

विदुषी महासती प्रमोद सुधा जी

‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ ग्रन्थ पढ़कर मुझे इतनी प्रसन्नता हुई कि उस प्रसन्नता को शब्द के माध्यम से अभिव्यक्त नहीं किया जा सकता । मैंने यह ग्रन्थ यहाँ पर विराजित दिगम्बराचार्य मुनि श्री देश भूषण जी, पण्डित प्रवर मुनि विद्यानन्द जी को भी दिखाया, उन्होंने इस जोध प्रधान तुलनात्मक दृष्टि से लिखे गये ग्रन्थ को देखकर हार्दिक प्रसन्नता व्यक्त की । महावीर के समग्र जीवन को समझने के लिए ऐसे श्रेष्ठ ग्रन्थ की आवश्यकता थी, आपने प्रस्तुत ग्रन्थ लिखकर उस कमी की पूर्ति की है, तदर्थ मेरा हार्दिक अभिनन्दन स्वीकार करें ।

विदुषी महासती प्रीति सुधा जी

प्राचीनतम प्रामाणिक स्रोतों के आधार पर लिखे गये भगवान महावीर के जीवन चरित की अत्यन्त आवश्यकता थी उसकी पूर्ति प्रस्तुत ग्रन्थ के द्वारा हुई, यह एक अत्यन्त प्रसन्नता की बात है । ग्रन्थ इतना सुन्दर व आकर्षक है कि शोध प्रबन्ध होते हुए भी उसमें उपन्यास की भाँति सरसता है । विश्लेषण अत्यन्त सुन्दर है ।

विदुषी महासती शीलकुमारी जी

‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ ग्रन्थ अत्यन्त सुन्दर है, भाव-भापा और शैली सभी दृष्टि से चित्ताकर्षक है ।

विदुषी महासती कुसुमवती जी

महावीर-निर्वाण रजतगती के मंगल वर्ष की यह एक महत्त्वपूर्ण उपलब्धि है। श्री देवेन्द्र मुनि जी आसूजी वद्वत्, तपस्वी, कर्मठ, चिन्तन-प्रधान, अध्यवसायी और साहित्य प्रणेता हैं। भगवान महावीर के विषय में उपलब्ध सम्पूर्ण जैन-बौद्ध-वैदिकधारा के विविध भाषाओं के वाङ्मय का गहरा आलोचन करके मुनिजी ने यह विशाल ग्रन्थ देश को भेंट किया है। महावीर विषयक अब तक लिखे गये ग्रन्थों में यह सर्वांगीण तथा सर्वोत्कृष्ट कहा जा सकता है।

भगवान महावीर के विषय में प्राकृत, मगध, अपभ्रंश, हिन्दी आदि भाषाओं में विगत दो हजार वर्षों में अनेक आचार्यों तथा भक्त कवियों ने बहुत कुछ लिखा है। श्री देवेन्द्र मुनिजी ने ऐतिहासिक परिप्रेक्ष्य में उपलब्ध साहित्य का सन्तुलित मूल्यांकन प्रस्तुत करने हुए महावीर के जीवन प्रवाह को एक क्रमिकता, मौलिक मानवीयता एवं उच्चतम गाम्भीर्य प्रदान किया है। निष्चय ही, मुनिजी का यह प्रयास गहरी साधना की फलश्रुति है। पर्याप्त धैर्य, विवेक, साहस और जागरूकता का प्रत्येक पृष्ठ पर दर्शन होता है। महावीर स्वामी के परम आध्यात्मिक वैभव का दर्शन, काव्य का विषय भले ही हो लेकिन उमकी झलक इतिहास के सन्दर्भों से खोज निकालना साधारण गिन्य नहीं है। मुनिजी इसमें अद्भुत रूप से सफल हुए हैं।

प्रस्तुत ग्रन्थ में मुनिजी ने आगम-साक्ष्य तथा पुराण-साक्ष्य के आधार पर तथ्यों तक पहुँचने का प्रयास किया है, और कुछ ऐसे निष्कर्ष प्रस्तुत किये हैं जिनकी ओर सब शोधार्थियों का ध्यान जा सकता है। ग्रन्थ का द्वितीय खण्ड इस दृष्टि से अत्यन्त महत्त्वपूर्ण है। प्रत्येक घटना का तुलनात्मक अध्ययन लेखक के विशाल अध्ययन का द्योतक है।

गैली रोचक तथा सरस है। सन्दर्भ-प्रचुर होते हुए भी इस ग्रन्थ की भाषा में एक सहज प्रवाह है, जिससे पाठक ऊबता नहीं है।

हमारी सिफारिश है कि यह ग्रन्थ प्रत्येक पुस्तकालय तथा महावीर-भक्त के निजी पुस्तकालय में पहुँचना चाहिए।

अमण, नवम्बर, दिसम्बर १९७४
पार्श्वनाथ विद्याभ्रम शोध संस्थान
वाराणसी—५

‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ ग्रन्थ इस वर्ष की एक उत्कृष्ट उपलब्धि है। ग्रन्थ का सामग्री-भटल व्यापक है इसलिए उसकी परिधि में भगवान महावीर के पूर्ववर्ती, समकालीन तथा परवर्ती सदर्भों का पूर्वग्रह-मुक्त संयोजन संभव हुआ है। ग्रन्थकार की दृष्टि उदार, सहिष्णु अनुसन्धानपरक, तलस्पर्शिणी और वस्तुनिष्ठ है, यही कारण है कि हम इसे साम्प्रदायिक न कहकर एक मननीय कृति कह रहे हैं। ग्रन्थ की सम्पूर्ण सामग्री दो खण्डों और एक परिशिष्ट में आयोजित है। प्रथम खण्ड में विद्वान लेखक ने भगवान महावीर के पूर्ववर्ती और समवर्ती सन्दर्भों की खोजबीन की

है, तथा 'भारतीय साहित्य में भगवान महावीर' के अन्तर्गत समस्त उपलब्ध साहित्य का एक सटिप्पण पयवलोकन किया है। द्वितीय खण्ड सम्पूर्णतः भगवान महावीर के जीवन-तथ्यों की विवेचना पर केन्द्रित है जिससे यह प्रतीति होती है कि भगवान का जीवन केवल सिद्धान्तों का आकलन नहीं था, वरन् सारे सिद्धान्त कई घटनाओं और प्रसंगों में प्रत्यक्ष हुए थे। कई मतभेदों के होते हुए भी लेखक की व्याख्याएँ स्पष्ट हैं और असहमति-संगम की डगर पर पाँव रखे हुए हैं। ग्रन्थ में सर्वत्र तथ्यों का सरल, सरस और साहित्यिक प्रतिपादन हुआ है, जिससे लेखक के उदार चिन्तन की पुष्टि होती है। परिशिष्ट में सामग्री जिस सिलसिले में संयोजित है उससे ग्रन्थ की उपयोगिता समृद्ध हुई है। ग्रन्थ की साज-सज्जा अप्स, मुद्रण निर्दोष और मूल्य समुचित है।

डा० नेमोचन्द्र जैन, सम्पादक

तीर्थकर, नवम्बर १९७४

भगवान महावीर के जीवन साहित्य और साधना से सम्बन्धित प्रकाशनों में यह साफ-सुथरी ममन्वयात्मक दृष्टि लिए एक उत्कृष्ट प्रकाशन है। इसके लेखन में विद्वान लेखक की दृष्टि जीवनी लेखक के दायित्व तक सीमित न रहकर गूढ़ अन्वेषण और प्रमाणों पर टिकी है।

डा० नरेन्द्र भानावत

जिनवाणी, दिसम्बर १९७४

राष्ट्र इस वर्ष भगवान महावीर की २५वीं निर्वाण शताब्दी मना रहा है। इस पावन बेला में भगवान महावीर के विराट् व्यक्तित्व और जन कल्याणकारी कृतित्व का कीर्तिगान करने वाली अनेक रचनाएँ प्रकाशित हो रही हैं, वे अधिकतर जैन धर्मावलम्बियों के अनुशीलन हेतु, उन्हीं को लक्ष्य कर लिखी गई हैं किन्तु प्रस्तुत समीक्ष्य पुस्तक श्री देवेन्द्र मुनि शास्त्री प्रणीत 'भगवान महावीर एक अनुशीलन' की उल्लेखनीय विशेषता यह है कि कथ्य, प्रतिपाद्य और शैली विधान की सहजता और सुवोधता के कारण जैनतर पाठक वर्ग का ज्ञानवर्द्धन करने में भी यह पर्याप्त समर्थ है।

सुधी लेखक ने निर्वाण शताब्दी के इस महान ऐतिहासिक अवसर पर भगवान महावीर की अक्षय कीर्ति और अमर विभूति को अक्षुण्ण रखने की दृष्टि से यह जो आयोजन किया है, अपने इस उद्देश्य में वह नि सन्देह सफल हुआ है।

आकाश-धानी, जयपुर

इस पुस्तक की विशेषता यह है कि लेखक ने दिगम्बर, श्वेताम्बर आचार्यों के ग्रन्थों के यन्त्र-प्रमाण भगवान महावीर के जीवन के सन्दर्भ में उद्धृत किये हैं। कई स्थलों पर सुन्दर ढंग में समन्वय भी किया है। इतने प्रमाण और उद्धरण का अंकित करना लेखक का विशाल अध्ययन सूचित करता है। लेखक इस परिश्रम के लिए धन्यवादार्ह है।

श्री अमर भारती, दिसम्बर १९७४

I have read major portions of your book I have nothing but regard for your careful study of the material collected It is one of the few studied works on Mahavira published during the last months

Dr. A.N. Upadhye
Mysore-6

ऐतिहासिक तथा शोधवृत्ति से लिखी गई यह पुस्तक न केवल भगवान महावीर के जीवन और सिद्धान्तों पर सविस्तार प्रकाश डालती है अपितु उन्हें गहराई से ममझने के लिए और भी बहुत से जानबूझकर तथ्यों का समावेश करती है पुस्तक की सबसे बड़ी विशेषता यह है कि लेखक ने इसे निष्पक्ष भाव से लिखने का प्रयत्न किया है। दिगम्बर तथा श्वेताम्बर आम्नायो में महावीर और उनके सिद्धान्तों के विषय में कई बातों में मतभेद है। लेखक ने एक इतिहासकार की भाँति दोनों मान्यताओं पर प्रकाश डाला है।

लेखक की भाषा और वर्णन शैली सुबोध एवं सरस है। पुस्तक सामान्य तथा प्रबुद्ध दोनों वर्गों के पाठकों के लिए उपयोगी है। सामान्य पाठक इसमें जहाँ बहुत कुछ जानकारी पायेंगे वहाँ प्रबुद्ध पाठकों को इसके पठन-पाठन से सोचने-विचारने के लिए बहुत-सी सामग्री मिलेगी। वस्तुतः यह मात्र जीवनी ही नहीं है बल्कि जैसा कि पुस्तक के नाम से स्पष्ट है यह महावीर विषयक एक अनुशीलन है, सूक्ष्म अध्ययन एवं विवेचन है।

यशपाल जैन
जीवन साहित्य, जनवरी १९७५

‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ ग्रन्थ को पढ़कर मेरा हृदय प्रसन्नता से झूम उठा। ग्रन्थ अनूठा है, भाव, भाषा, शैली, सभी दृष्टि से मन को मोहने वाला है। मुझे आशा ही नहीं अपितु दृढ़ विश्वास है कि सभी जैन व जैनतर व्यक्ति इसका अध्ययन कर जीवन को चमकायेंगे।

मुनि श्री सन्तबालजी
महावीर नगर चिचण महाराष्ट्र

पूज्य देवेन्द्र मुनिजी द्वारा लिखित ‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ ग्रन्थ देखा। भगवान महावीर का सुविस्तृत जीवन लिखने का यह एक सुन्दर अयाम है।

विविध ग्रन्थों में वर्णित एक-एक घटना का तुलनात्मक अध्ययन लेखक की बहुश्रुतता को व्यक्त करना है। अब तक लिखे गए महावीर चरित्र के ग्रन्थों में यह

सर्वश्रेष्ठ है। मुनिजी की लेखन शैली काव्यात्मक व रोचक है, महावीर के अन्तस्थल में पहुँच कर महावीर की महत्ता को स्फुट करने में समर्थ है।

दलसुख मालवणिया

निदेशक

ला० द० भारतीय संस्कृत विद्यामन्दिर, अहमदाबाद

‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ के अवलोकन से मैंने पाया कि मुनिजी की लेखन शैली में न केवल परम्परा के तथ्यों को पकड़ने की पैनी दृष्टि है, अपितु उन तथ्यों को विभिन्न सन्दर्भों द्वारा जाँच कर सुन्दर और सुबोध ढंग से प्रस्तुत करने की क्षमता भी है।

आपके इस ग्रन्थ को पढ़कर मुझे प्राचीन पण्डितों की कुशाग्र बुद्धि एवं आधुनिक अनुसन्धानकर्तियों की वैज्ञानिक प्रणाली भी देखने को मिली।

डा० प्रेमसुमन जैन एम० ए०

सिद्धान्त शास्त्री,

साहित्याचार्य, पी-एच० डी०

‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ पुस्तक का पर्यालोचन करने पर कहा जा सकता है कि श्री देवेन्द्र मुनिजी जैन साहित्य के व्यासपीठ को अलंकृत करने की स्थिति में पहुँच रहे हैं।

चार तीर्थंकरों पर जितना व्यवस्थित, अनुशीलनात्मक और शोधपूर्ण साहित्य उन्होंने लिखा है वह उनकी विद्वत्ता तथा शोध-वृत्ति की श्रेष्ठतम छवि है। इसके अतिरिक्त साहित्य की प्रत्येक विधा को उन्होंने स्पष्ट किया है, और कुछ नया मौलिक चिन्तन दिया है।

‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ २५वें महावीर निर्वाण शताब्दी वर्ष की सर्वोत्तम कृति मानी जा सकती है।

श्रीचन्द्र सुराना ‘सरस’

१

भगवान महावीर पर, निकले ग्रन्थ अनेक।
बहुत अनूठा आप में, यह अनुशीलन एक ॥

२

उच्चस्तर पर आयोजित है उत्सव प्रभु का परिनिर्वाण।
प्रभु की स्मृति में कृतिजन करते कृति का कला पूर्ण निर्माण ॥

३

शास्त्री “मुनिदेवेन्द्र” लिखित कृति स्मृति दिलवाती प्रभुवर की।
होती है सर्वत्र समाहत मुद्रित कृति उच्चस्तर की ॥

४

गुरु “पुष्कर” के योग्य शिष्य का शसनीय काम है सारा ।
जिम्हने किया ममपूजित जग को कोष्ठ लेखनी के द्वारा ॥

५

लेखक के गुरु, लेखक की कृति, लेखक है यश के भागी ।
कृति-अध्येता महावीर के अगर बनेंगे अनुरागी ॥

६

अभिनन्दन “चन्दन मुनि” करता लिख करके लघु सम्मति एक ।
हुआ इसका स्पर्श बहुत ही आकर्षक इस कृति को देख ॥

—चन्दन मुनि

‘महावीर अनुशीलन’ पढ़कर नहीं हृष का पार रहा ।
एक एक पक्ति में कितना, मरा पड़ा है सार अहा ॥
तन भी सुन्दर मन भी सुन्दर, सचमुच अनुपम भव्य निखार ।
करना ही होगा वेशक सबको यह, सत्य तथ्य स्वीकार ॥
कितनी निष्ठा, कितने श्रम से लिखा गया यह शोध प्रबन्ध ।
महावीर पर ग्रन्थ बहुत पर, ऐसे थोड़े मौलिक ग्रन्थ ॥
लेखक का अभिनन्दन करने, हृदय रहेगा कैसे मौन ?
गुणियो का आदर नहीं करता, उमसा कहो अभागा कौन ?
कलम कलाधर मुनि देवेन्द्र शास्त्री का है अभिनन्दन ।
अभिनन्दन है, अभिनन्दन है, ‘कमल’ पुन है अभिनन्दन ॥

—मुनि महेन्द्र कुमार ‘कमल’

१

भगवान महावीर अनुशीलन, पुस्तक बड़ी अनूठी है ।
सरसरी निगाह से देखी हमने कोई बात नहीं झूठी है ॥

२

“शास्त्री” श्री देवेन्द्र मुनि जी, कमनीय लेखक कहलाते ।
साहित्योद्यान से सदा-सर्वदा, अपना हाथ बढ़ाते ॥

३

गहन गम्भीर है ज्ञान आपका शोधपूर्ण है ग्रन्थ पढ़ा ।
महावीर का आदर्श जीवन सचमुच ही है बढ़ा-चढ़ा ॥

४

प्रथम खण्ड में पूर्व काल की परम्परा को बतलाई ।
“सहस्रमुखी” साधना जो, द्वितीय खण्ड में सरसाई ॥

५

परिशिष्ट जो भाग बना है, जिसमें भाव है बहुत गम्भीर ।
व्यक्ति-गणधर परिचय दीना, सचमुच है शब्दों में खीर ॥

६

पुष्कर गुरु ने जानामृत का, प्याला तुमको पिला दिया ।
टीका सहित जो तुलना कीनी साहित्य मुमन को खिला दिया ॥

७

सन्मति सदुपदेश दिया है,
विविध सूत्रों का सार अहा ।
शुद्ध-विमल वाणी का जिसमें,
निर्मल है आधार अहा ॥

—मुनि रमेश “शास्त्री”